DAS „ZURÜCKRUFEN DER SEELE“

(CHAO-HUN)

DES

SUNG YÜH

TEXT, ÜBERSETZUNG UND ERLÄUTERUNGEN

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER HOHEN
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

EDUARD ERKES

ACAD.
LIBR. BAT.
BIBL.

LEIPZIG
DRUCK VON W. DRUGULIN
1914

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Herren
Conrady und Lamprecht.

Leipzig, den 19. Juli 1913.

Der Procancellar
Le Blanc.

Erscheint auch als 1. Teil der „Altchinesischen Beschwörungsgedichte“
in den „Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde“ hrsg. von
Dr. R. Stübe, Leipzig, Otto Wigand.

MEINEN LIEBEN ELTERN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547019_0066

Das Zurückrufen, eigentlich Zurückwinken der Seele, 招魂, ist ein in China noch heute hie und da geübter, in seinen Wurzeln sicher bis in die fernste Urzeit zurückreichender Brauch. Er gründet sich auf den wohl allen Naturvölkern — und auch die Chinesen sind ja noch heute, wie man sie treffend genannt hat, ein hochzivilisiertes Naturvolk — gemeinsamen Glauben, daß bei Verlust der Besinnung, bei Schlaf und Tod die Seele den Körper verlasse und dann ruhelos umherirre. Man suchte ihr deshalb zu helfen, sich zu ihrer Heimstätte zurückzufinden. Daher erstieg, wenn alle Versuche, den Toten wachzurütteln, mißlungen waren, jemand einen erhöhten Ort, das Dach des Sterbehauses oder, wenn der Tote fern der Heimat verschieden war, einen Wagen[1]) — vielleicht deutet letzterer darauf hin, daß die Chinesen einstmals auf Wagen hausende Nomaden gewesen sind —, um der Seele weithin sichtbar zu sein; wandte sich gen Norden, wo sich die alten Chinesen, gleich manchen andern Völkern, die Unterwelt dachten[2]), und winkte unter dreimaligem Ruf nach dem Verstorbenen mit dessen Staatsgewändern, in der Hoffnung, die Seele werde ihre Kleider erkennen und wieder hineinschlüpfen. Dann warf

---

1) Chou-li VII, 60. Die betr. Stelle scheint bei Biot (Le Tcheou-li I, 169/70) und de Groot (The Religious System of China I, 251) nicht ganz zutreffend wiedergegeben zu sein. Wie der Parallelismus der Satzglieder zeigt, muß es wohl eher heißen: „. . . mit des angeschirrten Wagens aufgerichtetem Banner ruft er die Seelen . . . zurück."

2) Vgl. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 188; Conrady, China (Pflugk-Harttungs Weltgeschichte, Bd. III, S. 496). Vgl. z. B. Shiking II, 5, VI, 6, wo 有北 „der den Norden hat", d. h. der Gott der Unterwelt, in Gegensatz zum 有昊, dem Himmelsherrn, gestellt wird (有 hat hier seine gewöhnliche Bedeutung und ist nicht etwa, wie Legge Ch. Cl. IV, 2, 348 im Anschluß an Wang Yin-che meint, ein des Rhythmus halber eingeschobenes Flickwort). S. ferner Li-ki 2 (3), 49^{b}/50 (SBE. 27, 170): 葬於北方北首，三化之達禮也，之幽之故也 „Im Norden, mit dem Kopf gen Norden zu begraben, war der drei Dynastien herkömmlicher Gebrauch, weil (die Toten) nach der dunkeln Gegend gehen". Vielleicht auch Ta-chao V. 21.

er die Kleider hinab, und man legte sie auf die Leiche, um die Seele aus dem Gewande in den Körper eingehen zu lassen.

So berichten die alten Ritualbücher, das Chou-li, Ngi-li und Li-ki[1]). Reste dieser Sitte haben sich verschiedentlich bis jetzt erhalten. So pflegt man in Shantung[2]), wenn ein Kind bewußtlos wird, wenn es „seine Seele verloren hat", 掉魂, seine Kleider auf einen Besen zu legen und unter dem Rufe 家去睡覺去罷 „komm nach Hause, lege dich schlafen" über den Boden zu schleifen. Dann legt man die Kleider auf das kranke Kind.

Wenn bei Ertränkten und Erhängten daselbst Wiederbelebungsversuche gemacht werden[3]), so steigen zugleich Leute auf die Dächer der nächsten Häuser, schlagen mit Löffeln auf große Körbe und rufen 家來罷 „komm nach Hause".

Auch in Peking hat sich das 招魂 unter seinem alten Namen erhalten, wenn auch nur als Bestandteil einer buddhistischen Totenlitanei[4]). Aus Südchina berichtet de Groot[5]) ähnliche Zeremonien, wie sie in Shantung im Schwange sind.

De Groot hat denn auch die Angaben der Ritualbücher über diesen Brauch im alten China zusammengestellt[1]). Entgangen ist ihm jedoch ein sehr interessantes Zeugnis aus der letzten Chou-Zeit, welches beweist, daß diese Zeremonie auch im alten Südchina geübt wurde, und welches auch sonst eine Fülle religions- und kulturgeschichtlichen Materiales bietet. Es ist das 招魂 „das Zurückwinken der Seele" betitelte Gedicht aus den Elegien von Ts'u[6]), dem sich in Form und Inhalt das gleichfalls zu den 楚辭 gehörende 大招 „das große Zurückwinken" anschließt, und dem auch Huai-nan-tze's 招隱士 aus der gleichen Sammlung inhaltlich nahesteht und einige im Wen-süan enthaltene Lieder nachgeahmt sind.

Das „Chao-hun" ist bisher von der europäischen Sinologie kaum beachtet und auch in China nur wenig gewürdigt worden. Einerseits ist dies wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß es nicht zum Bann-

1) de Groot, The Religious System of China, Bd. I, S. 245ff.

2) Stenz und Conrady, Beiträge zur Volkskunde von Süd-Schantung, (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 1. Leipzig 1907), S. 74.

3) A. a. O. S. 114.

4) W. Grube, Beiträge zur Pekinger Volkskunde, S. 40.

5) A. a. O. S. 240ff.

6) Auf seine Bedeutung hat zuerst aufmerksam gemacht Conrady, Beiträge zur Volkskunde von Süd-Schantung S. 114 und China S. 496f.

kreis der konfuzianischen Literatur gehört, zum großen Teil aber auch den sprachlichen Schwierigkeiten, die es auf Schritt und Tritt bietet. Als Verfasser des Chao-hun bezeichnet man wohl einstimmig den Sung Yüh. Über das Leben dieses Dichters ist nur sehr wenig bekannt[1]). Er war ein Neffe des berühmten K'üh Yüan und lebte etwa gleichzeitig mit diesem, doch fällt sein Mannesalter resp. seine Amtstätigkeit anscheinend ausschließlich unter König King-siang v. Ts'u (298—63; vgl. Wen-süan 13, 1^{b}; 19, 1^{b}; 7^{a}). Er verfaßte das Gedicht, das an K'üh Yüans Seele gerichtet ist, wohl kurz nachdem sein Oheim sich aus Gram über seine Verbannung in den Fluss Mih-lo gestürzt hatte, also um 290 v. Chr.[2]). Außerdem schrieb er die gleichfalls wenig bekannten Gedichte Shen-nü-fu 神女賦 und Kao-t'ang-fu 高唐賦[3]), die im Wen-süan (K. 13 u. 19) erhalten sind, sowie die zu den Elegien von Ts'u gehörenden 九辯[4]). Von Sung Yüh stammt auch das im Wen-süan 13, 1^{a}f. enthaltene Feng-fu 風賦. Über sein Leben wissen wir nur, daß er wie sein Onkel ein hoher Beamter im Staate Ts'u war. Das Wohnhaus des Sung Yüh soll nach einer Notiz des Shui-king-chu (28, 10^{a}) noch im 11. Jahrhundert erhalten gewesen sein.

Sein „Chao-hun" ist nun eine ganz eigenartige Schöpfung, die nicht bloß als Zeugnis für das Zurückrufen der Seele in Südchina, sondern überhaupt als kulturgeschichtliches Dokument höchst bedeutungsvoll und interessant ist. Es beginnt mit der Klage K'üh Yüans, dessen umherirrende Seele ihr Unglück und ihre traurige Verlassenheit betrauert. Gott hört es und befiehlt der Wu Yang, einer rätselhaften Gestalt, die Seele zurückzurufen. Wu Yang, nach anfänglichem

1) Vgl. Shi-ki 84, 2^{b}; Han-shu 12, 21^{a}. — In der europäischen Literatur erwähnt bei: Edkins, On the poets of China during the period of the contending states and of the Han-Dynasty (Journal of the Peking Or. Soc. Vol. II, 201 ff., Peking 1887); Wylie, Notes on Chinese Literature S. 181, Mayers, Chinese Readers Manual S. 211, Giles, A Chinese Biographical Dictionary No. 1841 (S. 703), Giles, A History of Chinese Literature S. 83/4, Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 183.

2) Doch s. unten die Hypothese Wang K'ai-yüns.

3) Erwähnt bei Edkins (a. a. O.), der S. 215 auch eine Probe aus dem Kao-t'ang-fu gibt. Das Chao-hun erwähnt er nur kurz (S. 220), nennt es aber seltsamerweise „one of the best known poems in the language".

4) Mit der bei Grube S. 183 genannten Elegie „Der Winter" ist wohl diese Liedersammlung gemeint. Oder sollte hier gar ein Versehen für „Wind" vorliegen? (Freilich ist der „Wind" in dem Gedichte zugleich auch in seiner übertragenen Bedeutung genommen.)

Zögern, in das Bereich des Chang-meng, einer ebenfalls dunkeln Erscheinung, einzugreifen, winkt und beginnt den Klageruf.

Unter dem immer wieder ertönenden Ruf 魂兮歸來 „o Seele, kehre zurück“ malt sie der Seele in den schwärzesten Farben die Gefahren aus, die ihrer in den vier Weltgegenden, im Himmel und in der Hölle warten; sie warnt die Seele vor dem Osten, wo die Riesen nach Seelen jagen und die Glut der zehn Sonnen alles verbrennt; vor dem Süden, wo menschenfressende Wilde, Raubtiere und Schlangen Gefahr drohen und die neunköpfige Kobra — vielleicht ein Ungetüm indischen Ursprungs — ihre Opfer verschlingt; vor dem Westen, wo in öder Wüste, im Bereich des Donnerschlundes riesenhafte Insekten Tod und Verderben bringen; vor dem Norden, wo auf dem ewigen Eise der Schneesturm tobt; dann vor dem Himmel, darin reißendes Getier die Seele zerfleischt, und der Hölle, in der T'u-peh, der Erdfürst, und das tigerköpfige Dreiauge sie hetzen. Dann entwirft sie im Gegensatz dazu ein lockendes Bild von den häuslichen Freuden; in der stillen Halle steht das Bild des Toten, reichgeschmückt ist das prächtige Haus[1]), das Mahl — dessen Genüsse mit einer für den chinesischen Volksgeist äußerst bezeichnenden behaglichen Breite vorgeführt werden — wartet auf den Herrn, Gesang und Tanz, rauschende Musik, Spiel und Jagd sollen ihn erfreuen. Wie die Schilderung des Weltbildes die mythologischen, geographischen und ethnographischen Vorstellungen Altchinas in interessanter Weise beleuchtet, so gibt die eingehende und anschauliche Darstellung des häuslichen Lebens ein lebendiges Bild von der Lebensführung eines vornehmen Südchinesen der damaligen Zeit — ein Gebiet, über das wir sonst nur wenig unterrichtet sind.

Diese für den Sinologen so interessanten Schilderungen sind nach Ansicht moderner chinesischer Kritiker jedoch nur eine äußerliche Einkleidung, in der sich ein tieferer Sinn verbirgt. Das Lied gilt nämlich als eine politische Satire, die der schlaue Diplomat Sung Yüh nicht in offner Form herauszubringen wagte, sondern in das harmlose

---

1) An diese Schilderung erinnert etwas die von Wang Wen-k'ao, dem Sohne des Chao-hun-Kommentators Wang Yi, verfaßte Lobpreisung des um 140 v. Chr. erbauten Ling-kuang-Palastes (Wen-süan 11, 18[b]), vielleicht umsomehr als Wang Wen-k'ao auf K'üh Yüans T'ien-wen anspielt. Eine Beeinflussung ist vielleicht nicht ausgeschlossen. Vgl. dazu Conrady in Münsterbergs Chinesischer Kunstgeschichte I, 83; Chavannes, La sculpture sur pierre en Chine, Introd. p. XXV ff.

Gewand einer Totenklage hüllte. Die Schrecknisse der vier Weltgegenden, des Himmels und der Hölle sollen die schauerlichen Zustände symbolisieren, die nach der Entlassung K'üh Yüans im Reiche Ts'u herrschten. Die Beamten in allen Teilen des Reiches, am Hof und in untergeordneten Stellen sind so schlimm wie Teufel und reißende Tiere, emporgekommene Schmarotzer machen sich breit (s. Anm. zu V. 26), die Rückkehr des toten K'üh Yüan, die einzige Rettung, wird vom Volke immer und immer wieder erfleht. Die nun folgende lachende Schilderung soll ein abschreckendes Bild des fürstlichen Hofes entwerfen, wo der Fürst im prächtigen Palaste der Völlerei und Sinnenlust fröhnt und sein Leben in Gelagen und Jagden verbringt, während das Land, wie V. 128 andeuten soll, ausgesogen und verödet daliegt.

Zur Stütze dieser Auffassung wird angeführt, die Veröffentlichung des Chao-hun habe in Ts'u eine Revolution gegen den König K'ing-siang, dessen Minister K'üh Yüan zuletzt gewesen war, herbeigeführt. Doch war ein historisches Zeugnis, das diese Angabe bekräftigt hätte, nicht zu ermitteln. Weder im Shi-ki, noch in den auf ihm und den andern Geschichtsquellen für diese Zeit beruhenden Arbeiten von Pfizmaier[1]) und Tschepe[2]) ist ein solches Ereignis berichtet.

Vielleicht liegt hier eine Verwechslung mit der Absetzung des Königs Hoai vor, die um 299 stattfand. Damals war aber K'üh Yüan noch nicht verbannt und konnte also auch noch nicht „zurückgewinkt" werden; seine Verbannung erfolgte erst unter K'ing-siang. Diese Schwierigkeit wird auch nicht behoben durch die Hypothese, die Wang K'ai-yün, der letzte Kommentator des Chao-hun, in seiner Vorrede vertritt, und die wohl die Abfassungszeit etwas früher, als oben berechnet ist, legen würde. Er glaubt nämlich, das Lied richte sich nicht an die Seele des Abgeschiedenen, sondern sei — nach dem Vorbild und unter dem Scheine eines Seelenrufes — an den verbannten K'üh Yüan gerichtet, um ihm das ganze Unglück seines Vaterlandes und sein eigenes vor Augen zu führen.

Daß sich im Chao-hun wirklich politische Anspielungen finden, ist ja recht wohl denkbar. Es wäre tatsächlich seltsam, man möchte

---

1) A. Pfizmaier, Geschichte des Königslandes Ts'u (Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akademie, XLIV, S. 68, Wien 1863).

2) A. Tschepe, Histoire du royaume de Tch'ou. Changhai 1903. (Var. Sinol. No. 22.)

fast sagen, es wäre unchinesisch, wenn Sung Yüh in seinen Versen nicht einige versteckte Spitzen gegen den Fürsten angebracht hätte, der Yüan ins Unglück gestürzt hatte. Auch der älteste Kommentator des Chao-hun, Wang Yih, sieht ja schon in den letzten Versen wenigstens Anspielungen auf Yüans Schicksale — seine symbolischen Deutungen allerdings werden auch von der modernen chinesischen Kritik meist als ziemlich verunglückt angesehen —; ja die Beschreibung des Weges, den er in die Verbannung zog, mit dem Schlußakkord „kehre zurück, traurig ist's zu Kiang-nan!" scheint beinahe für Wang K'ai-yüns Annahme zu sprechen. Doch wäre es wohl zu weit gegangen, wenn man in dem ganzen Gedicht ausschließlich ein politisches Tendenzwerk sehen wollte. Und selbst wenn dem so wäre, so würde doch der kulturgeschichtliche Wert des Liedes dadurch nicht beeinträchtigt.

Von Interesse ist ferner die äußere Form des Chao-hun. Sie ist dramatisch, wie überhaupt das dramatische Element bei Gesängen zur Totenfeier und zum Totenkultus eine Rolle spielt; so z. B. im letzten der 九歌 K'üh Yüans und in den Sargzieherliedern der Han-Zeit (s. Anm. zu V. 8). Yüan verwendet diese Form auch sonst, so im 6. der 9 Gesänge, dem „kleinen Lebensbeherrscher"[1]). Im Chao-hun tritt K'üh Yüans Seele zuerst klagend auf. Dann befiehlt Gott, wie oben erwähnt, der Wu Yang, sie zurückzurufen; auf den Klageruf der Wu Yang folgt sodann als Abgesang ein neuer Ausruf des Yüan (wohl nur V. 112—115), die folgende Jagdschilderung und die Schlußbetrachtung dürften, wie auch der in der letzten Strophe wiederholte Ruf 魂分歸來 zeigt, wieder der Wu Yang zufallen.

Wie Sung Yüh hierin seinem Meister gefolgt zu sein scheint, so läßt sich auch im Bau des Gedichtes die Schule K'üh Yüans erkennen. Das einleitende Gespräch zwischen Shang-ti, Wu Yang und der Seele ist teils in Prosa, teils in gebundener Rede gehalten, eine Form, die auch K'üh manchmal beliebt, z. B. im Yü-fu. Der Seelenruf der Zauberin bewegt sich in paarweise gereimten Rhythmen, die jene für K'üh Yüan und seine Nachfolger so charakteristische Unregelmäßigkeit zeigen; ihre Silbenzahl schwankt hier zwischen 7 und 15. Die Reimklassen sind die gleichen wie im Shi-king, so reimt 下 auf 女, 心 auf 風 usw. Am Schlusse jeder Strophe kehrt, wie anderswo, z. B. im Li-sao, dasselbe Refrainwort wieder. Doch ist es

1) S. A. Pfizmaier, Das Li-Sao und die neun Gesänge (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 3. Bd., S. 161—188).

nicht das von Yüan bevorzugte 兮, sondern 些, das aber hier nicht sie oder so[1]), sondern p'o gelesen wird und ein aus dem Sanskrit in den Dialekt von Ts'u eingedrungenes Fremdwort sein soll (Näheres s. Anm. zu V. 8.). Dies würde, wie auch verschiedenes andre, auf das gleichfalls in den Anmerkungen aufmerksam gemacht ist, für indischen Einfluß auf das China des 4. vorchristlichen Jahrhunderts sprechen. Mit dem Abgesang (V. 112) wechselt das Metrum plötzlich, das Refrainwort fällt fort und statt dessen werden die ebenfalls paarweise gereimten Verse durch das wie bei K'üh zäsurbildend gebrauchte 兮 gegliedert.

Das Chao-hun zeigt also die charakteristischsten Eigentümlichkeiten der Schule K'üh Yüans. Wenn man indes angenommen hat, Yüan sei der eigentliche Schöpfer dieser Poesie, besonders des unregelmäßigen Rhythmus, so dürfte das doch wohl ein Irrtum sein. Denn schon bei älteren Schriftstellern finden sich unregelmäßig gebaute Verse. Bereits der Philosoph Kuan-tze aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert führt solche Metren an, (vgl. Kuan-tze 16 [49] 1ª), doch mag er, da die Echtheit seiner Werke nicht unzweifelhaft feststeht, hier außer Betracht bleiben. In Lao-tzes Tao-teh-king dagegen, dessen Echtheit und Altertümlichkeit wohl nicht mehr ernsthaft bezweifelt wird, finden sich gleichfalls zahlreiche unregelmäßige Verse, so z. B. Tao-teh-king c. 59 (die Reime gehören zu den Reimklassen des Shi-king, obgleich sie von Strauß, Legge und Carus nicht als solche erkannt worden sind).

⏑ —	治人
⏑ —	事天
— ⏑ —	莫若嗇
— ⏑ —	夫惟嗇
⏑ — ⏑ —	是謂早服
— ⏑ — ⏑ — ⏑ —	早服謂之重積德
— ⏑ —	重積德
⏑ — ⏑ —	則無不剋
— ⏑ —	無不剋
⏑ ⏑ — ⏑ —	則莫知其極
⏑ — ⏑ —	莫知其極

1) Nach Couvreurs Dictionnaire classique soll 些 als Finale so (souó) gelesen werden.

⏑ – ⏑ –	可以有國
⏑ – ⏑ –	有國之母
⏑ – ⏑ –	可以長久
⏑ – ⏑ – ⏑ –	是謂深根固蒂
– – ⏑ – ⏑ –	長生久視之道

Oder c. 60.

– ⏑ – ⏑ – ⏑ –	治大國若烹小鮮
– ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ –	以道莅天下其鬼不神
⏑ ⏑ – ⏑ –	非其鬼不神
⏑ – ⏑ ⏑ –	其神不傷人
⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –	非其神不傷人
⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –	聖人亦不傷人
– ⏑ – ⏑ –	夫兩不相傷
– ⏑ – ⏑ –	故德交歸焉

Ein ganz unregelmäßiges Versmaß zeigt sodann das bei Chuang-tze (2 [4], 17ab) wiedergegebene Lied des „Narren von Ts'u", das in kürzerer Fassung auch Lun-yü XVIII, 5, 1 vorkommt:

– ⏑ – ⏑	鳳兮鳳兮
– ⏑ – ⏑ – ⏑	何如德之衰也
– ⏑ – ⏑ –	來世不可待
– ⏑ – ⏑ – ⏑	往世不可追也
– ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑	天下有道聖人成焉
– ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑	天下無道聖人生焉
– ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑	方今之時僅免刑焉
⏑ – ⏑ –	福輕乎羽
⏑ – ⏑ –	莫之知載
⏑ – ⏑ –	禍重乎地
⏑ – ⏑ –	莫之知避
– ⏑ – ⏑	已乎已乎
– ⏑ – ⏑ – ⏑	臨人以德殆乎
– ⏑ – ⏑	殆乎畫地
⏑ – ⏑ –	而趨迷陽
⏑ – ⏑ –	迷陽無傷
⏑ – ⏑ –	吾行吾行
⏑ – ⏑ –	郤曲無傷
⏑ – ⏑ –	吾足寇寇
⏑ – ⏑ – ⏑	也膏火

⏑ – ⏑ – ⏑	自煎也桂可
– ⏑ – ⏑ – ⏑	食故伐之漆可
– ⏑ – ⏑ –	用故割之人
– ⏑ – ⏑ –	皆知有用之
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑	用而莫知無用之用也

Das unregelmäßige Metrum scheint also schon vor K'üh Yüan im Schwange gewesen zu sein. Auffällig ist, daß es gerade südchinesische Dichter mit Vorliebe verwandt zu haben scheinen; und das Lied bei Chuang-tze wird ja geradezu als Lied des Narren von Ts'u bezeichnet. Sollte es sich hier etwa um eine besondere Eigenheit der südchinesischen Lyrik handeln?

Auch die Anwendung der Interjektion 兮 zur Bezeichnung der Zäsur scheint nicht erst von K'üh Yüan aufgebracht worden zu sein. Wenigstens findet sich schon im Wu-yüeh-ch'un-ts'iu (4, 14ª/14ᵇ) ein angeblich altes Lied von beträchtlicher Länge, in dem die Zäsur eines jeden Verses durch 兮 bezeichnet ist. Vgl. auch das 飯牛歌 (Ku-shi-ts'üan 1, 5ᵇ, abgedruckt bei Legge, Ch. Cl. IV, 1, Prol. 19/20).

Trotzdem sich das Chao-hun in China keiner großen Beachtung erfreut, ist es dennoch mehrfach kommentiert worden. Der älteste Kommentar stammt von Wang Yih 王逸, der um 100 n. Chr. lebte. Nach dem, was das Hou-han-shu[1]) über sein Leben mitteilt, stammte er aus I-ch'eng 宜城 im Bezirk Nan-chün 南郡 (im alten Staate Ts'u), wurde um die Mitte der Epoche Yüan-Ch'u (114—120, unter Kaiser Ngan-ti, 107—126) zum Statistiker und unter Kaiser Shun-ti (126—145) zum Bibliothekar ernannt. Er „teilte die Ts'u-tz'e in Sätze und Kapitel ein" und gab sie heraus; außerdem schrieb er 21 Werke und 123 Gedichte.

Auf Wang Yihs ausführlichem Kommentar beruhen alle übrigen Erklärungen. Der nächste Kommentar rührt von den Wu-ch'en 五臣 her, den „fünf Untertanen", wie sie sich nennen. Ihre Namen sind Lü Yen-chi 呂延濟, Liu Liang 劉良, Chang Sien 張銑, Lü Siang 呂向 und Li Chou-han 李周翰. Es waren fünf Gelehrte aus dem Anfang der T'ang-Zeit, die gemeinsam eine große Anzahl älterer Werke kommentierten und herausgaben. Aus der ersten T'ang-Zeit stammt

1) Hou-han-shu, Lieh-chuan 80.

auch der Kommentar des Li Shan 李善[1]), aus der Sung-Zeit der des Hung Hing-tsu 洪興祖. Der nächstfolgende ist der des Chu Hi; er weicht am stärksten von Wang Yih ab und hat in vielen Punkten eine ganz andre Auffassung. Der letzte Kommentar endlich rührt von Wang K'ai-yün 王闓運 her, einem angesehenen Literarhistoriker, der noch jetzt in hohem Alter in Peking als Präsident der Akademie für Landesgeschichte Kuoh-shi-yüan 國史院 lebt. Er bringt indes kaum etwas Neues, sondern stellt nur Bemerkungen der älteren Kommentare zusammen. Seine Theorie über die Entstehungszeit des Chao-hun ist schon oben gewürdigt worden. Außerdem finden sich in den Kommentaren viele Bemerkungen andrer Gelehrter, oft nur durch die Worte 或曰 „Einer sagt" eingeleitet.

Allerdings sind all diese Kommentare weder erschöpfend noch stets zuverlässig; ja mitunter wirken ihre einander widersprechenden Angaben eher verwirrend als aufklärend. Sie scheinen denn auch von modernen chinesischen Philologen nicht allzu hoch eingeschätzt zu werden. Die ausländische Sinologie hat sich, wie schon gesagt, mit dem Chao-hun bisher fast gar nicht befaßt; auch Übersetzungen in fremde Sprachen lagen bis jetzt nicht vor.

Der vorliegenden Ausgabe ist der Text des Chu Hi zugrunde gelegt, der wohl als der sorgfältigste und kritischste gelten darf. Doch sind die abweichenden Lesarten stets angeführt und berücksichtigt worden, abgesehen von den zahlreichen lediglich orthographischen Varianten, die für die Textkritik ohne Belang sind. Auch die archaistischen Formen, wie 吕 statt 以, 朙 statt 明, für die besonders Wang Yih eine Vorliebe hat, sind nicht weiter aufgeführt. Der Kommentar des Wang Yih ist als W., derjenige Chu His als C. bezeichnet.

Zum Schlusse sei noch kurz hingewiesen auf das Ta-chao, das dem Chao-hun in Form und Inhalt sehr ähnlich ist. Über Verfasser und Entstehungszeit gehen die Meinungen weit auseinander; man schreibt es bald K'üh Yüan selbst, bald wieder Sung Yüh, bald King Tz'e und bald Kia Ngi zu. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen; doch scheinen diejenigen recht zu haben, die es in eine spätere Zeit setzen; da es nach Anlage und Ausführung im ganzen fast den Eindruck einer Nachahmung des Chao-hun macht. Seltsam ist, daß die Kommentare niemals auf das Ta-chao hinweisen.

---

1) Eine Biographie dieses eigenartigen Gelehrten s. bei Giles, Chinese Biographical Dictionary, No. 1185 (S. 457/8).

Auf besonders auffällige Übereinstimmungen, namentlich in der Wahl der Ausdrücke, ist in den Anmerkungen aufmerksam gemacht.

Endlich muß noch ein kleines Lied genannt werden, das ebenfalls in diese Gattung der poetischen Seelenrufe gehört und deshalb interessant ist, weil es vielleicht eine besondre, in Südchina zu vermutende Art des Zurückrufens zeigt. Diese hätte darin bestanden, die Seele durch Gesang zu rufen. Chuang-tze nämlich erzählt, (3 [6], 11[b]; Legge SBE 39, 251) wie zwei Taoisten an der Leiche eines Gefährten zur Laute folgenden Seelenruf singen:

嗟來桑戶	Ah come, Sang Hu!
嗟來桑戶	Ah come, Sang Hu!
已反其眞	Your being true you've got again,
而我猶爲人	While we as men still here remain
猗。	Ohone! (Nach Legge.)

Da kommt der Konfuzianer Tze-kung und fragt entrüstet, ob es Anstand sei, neben einem Leichnam zu singen? Seiner Ansicht nach ging es also gegen das Li, und die Sitte dürfte demnach im Bereich des Konfuzianismus, im Norden Chinas, unbekannt gewesen sein. Vielleicht haben wir es also, wenn diese Taoisten Südchinesen waren — und der Taoismus war ja damals hauptsächlich im Süden verbreitet — mit einer südchinesischen Gewohnheit, vielleicht aber auch nur mit einer Lokalsitte zu tun. De Groot erwähnt dieses Lied nicht, während Legge in einer Anmerkung auf seine Bedeutung als Seelenruf hinweist.

Die andern, im Wen-süan enthaltenen Seelenrufe sind, wie gesagt, offenbar jüngere Nachahmungen des Chao-hun, und eine selbständige Bedeutung kommt ihnen gegenüber diesem wohl kaum zu. Auf Anspielungen und Beziehungen zu andern Literaturwerken, die sich im Chao-hun gelegentlich finden, ist in den Anmerkungen verwiesen.

Für Mitteilung vieler in den Kommentaren nicht enthaltner Ansichten und Angaben, besonders der anscheinend nirgends aufgezeichneten politischen Auslegung des Chao-hun, bin ich Herrn H. H. Mu in Peking sehr zu Dank verpflichtet. Auch Sr. Exzellenz Herrn Ts'ai Yuenbeh, bis vor kurzem in Leipzig, und Herrn Hsiao Yiu-mei, z. Z. daselbst, sei für manche liebenswürdige Aufklärung hiermit nochmals herzlichst gedankt.

招魂

Das Zurückwinken der Seele.

朕幼清以廉潔兮身服義而未沫

1. „Als ich jung war, war ich unschuldig und rein;
Mein Wesen folgte dem Rechten und war noch nicht umnachtet.

主此盛德兮牽於俗而蕪穢

2. Ich stellte die vollkommene Tugend über alles;
[Aber] hineingeführt in den Zeitgeist war ich wie ein unbestelltes Feld.

上無所考此盛德兮長離殃而愁苦

3. Der Fürst beachtete gar nicht die vollkommene Tugend.
[So] bin ich seit langem ins Elend gestoßen und voll von Gram und Bitternis."

---

1. Die drei ersten Verse werden von der Seele K'üh Yüans gesprochen. — 朕 wurde ursprünglich und noch in der Chou-Zeit (so z. B. auch bei K'üh Yüan) von jedermann gebraucht. Erst 221 v. Chr. erhob es Shi-huang-ti zur Selbstbezeichnung des Kaisers (Shi-ki 6, 10[b]), auf Grund der mystischen Bedeutung, die es bei den Taoisten angenommen hatte (oder angenommen haben sollte, denn die älteste Stelle bei Chuang-tze 3 [7], 21[b] läßt sich vielleicht auch anders erklären). Vgl. Chavannes, Mem. hist. II, 127, Anm. 1. 朕 wurde als Selbstbezeichnung von Shi-huang-ti zuerst abgelehnt, später aber angenommen. Vgl. darüber Chavannes, Mem. hist. II, 177 u. 197. Die verschiedenen Angaben des Shi-ki decken sich aber nicht miteinander. — K'üh Yüan braucht es öfters von sich, so Ts'u-tz'e (Li-sao) 1, 1[a]; 6[b]; 11[a]. — Der Ausdruck 世俗 wird Ts'u-tz'e 1, 5[b] von Yüan gebraucht. 以 hat hier vermutlich die auch in K'üh Yüans Werken vorkommende Bedeutung „und".

3. 此 kommt hier, wie schon im Shi-king, etwa dem bestimmten Artikel gleich.

4. 牽於俗 kann wohl nicht „verführt durch den Zeitgeist" heißen; denn dies würde vollkommen der Ansicht widersprechen, die Yüan, nach seinen Liedern zu urteilen, von sich hatte. 蕪穢 ist ein von Unkraut überwuchertes, unbestelltes Feld. Yüan meint wohl, seine Tugend sei von den Zeitgenossen nicht beachtet und geweckt worden, so daß er einem unbestellten Acker glich.

帝告巫陽曰
有人在下我欲輔之
魂魄離散汝筮予之

[Da] verkündete Gott der Zauberin Yang:
4. „Da unten ist ein Mensch, dem wünsche ich zu helfen.
5. [Seine] geistige und [seine] irdische Seele haben sich getrennt und sind zerstreut. Du befrage das Orakel und gib sie [ihm]."

巫陽對曰
掌夢上帝其命難從
若必筮予之恐後之謝不能復用巫陽焉

Die Zauberin Yang antwortete:
6. [Das ist eigentlich Sache des] Chang-meng, Shang-ti, dein Befehl ist schwer zu befolgen.

3. 考 nach W. = 察 beachten. 無所考 nicht haben, wodurch er beachtete = gar nicht beachten. 苦 soll nach C. auf das folgende 輔之 — 予之 reimen. Aber allem Anschein nach ist diese Erklärung eine bloße Reimklitterung nach Art der altchinesischen Shi-king-Interpretation.

帝 = 上帝. 巫陽 wird mit größter Wahrscheinlichkeit als Zauberin (Priesterin) Yang erklärt, da solche Beschwörungen gerade in Ts'u häufig von Priesterinnen ausgeführt wurden, wie besonders aus K'üh Yüans „Neun Gesängen" hervorgeht. 巫 heißt ja auch in der Tat „Priesterin". Vgl. auch T'ien-wen V. 40: 化爲黃熊巫何活焉 „(Kun) verwandelte sich in einen gelben Bären, was hat ihn die Wu belebt?" — Aber freilich s. V. 44. Auch das 陽 könnte Veranlassung geben, Wu Yang als männliche Persönlichkeit aufzufassen. Allein nach Ausweis des Shan-hai-king (11, 2^b; hier von W. zitiert und auch von de Groot, Rel. Syst. VI, 1203 angeführt) scheint es nur ein einfacher Name zu sein, der sich allenfalls darauf beziehen könnte, daß die Wu, wie de Groot a. a. O. S. 1194 angibt, mit Yang erfüllt gedacht wurden. Im Li-sao (1, 11^b) ist ein (oder eine?) 巫咸 genannt, den bzw. die Yüan herabsteigen läßt, um die Götter zu rufen. Über die von den Zauberinnen ausgeführten Beschwörungen überhaupt vgl. de Groot, a. a. O. S. 1187 ff. und Conrady, China S. 490. — Nach einer in den Kommentaren nicht erwähnten Auffassung soll Wu Yang der Name einer Tochter Shang-tis sein; als Quelle für diese Ansicht wird das Sou-shen-i genannt, in dem aber eine solche Göttin nicht zu finden ist.

5. 魂 und 魄 scheinen Wundts „Hauch- und Körperseele" zu entsprechen. Über die ziemlich verworrenen Vorstellungen davon vgl. de Groot, Rel. Syst. II, 1 ff. — 筮 das Pflanzenorakel befragen erklärt C. durch 問所在 frage (das Orakel), wo (die Seelen) sind.

6. Dieser Vers ist sehr dunkel und wahrscheinlich verdorben, wie C. annimmt. 掌夢 ist nach W. der Name eines Beamten, der das Zurück-

7. Wenn ich das Orakel befragen und ihm [die Seelen] wiedergeben muß, dann fürchte ich, daß die Spätern verzichten und nicht wieder [mich] die Zauberin Yang gebrauchen können.

乃下招曰·
魂兮歸來去君之恆幹何爲乎四方些·
舍君之樂處而離彼不祥些·

Dann winkte sie hinab und rief:

8. O Seele, kehre zurück! Nachdem du deinen gewohnten Leib verlassen hast, was tust du in den vier Weltgegenden?
9. Du verließest dein fröhliches Heim und irrst umher in dem Unglück dort.

---

rufen der Seele zu besorgen hatte. Das Chou-li erwähnt 24, 26 einen 占夢, der aber nur Träume zu deuten hat (vgl. Shi-king II, 4, VIII, 5). Dann heißt es Chou-li 24, 6 beim 大卜: 掌三夢之法 er leitet die drei Arten der Traumdeutung. — Nach einer neueren Auffassung ist Chang-meng der Name eines Gottes, der Träume deutet und die die Träume verursachenden Seelen überwacht; indes ruft diese Erklärung den Eindruck hervor, als sei sie nach dieser oder einer ähnlichen schwer erklärbaren Stelle gemacht. 其 dürfte hier am ehesten „dein" bedeuten; wie es auch mehrfach im Shu-king und Shi-king (z. B. Shi I, 12, I, 2; III, 3, III, 5; Shu II, 2, 17, II, 4, 2 usw.) vorkommt. An die vorklassisch und klassisch (Bspp. bei Gabelentz, Chin. Grm. § 564, vgl. Shu-king V, 14, 8, Shi-king, Kuoh-yü 17, 13ª; 18, 14ª) gelegentlich vorkommende Funktion des 其 als Genitivpartikel ist wohl nicht zu denken, da es von 上帝 durch die Zäsur getrennt ist. Sonst wäre Shu V, 14, 8 配天 | 澤 ganz analog, während es sonst freilich nur hinter Pronominativs so vorzukommen scheint. In der Ausgabe von W. fehlt 命; der Vers dürfte dann etwa bedeuten: [Da dies des] Chang-meng [Sache ist], so ist Shang-ti (Shang-tis Wille) schwer zu befolgen.

下 bezieht sich wohl darauf, daß das Zurückwinken von einem erhöhten Platz aus zu geschehen pflegte, und ist schon deshalb nicht als Verbum „sie stieg hinab" aufzufassen, wie eine neuere Erklärung will. Es ist ja auch nicht einzusehen, wohin die Zauberin hinabsteigen sollte. An den Aufenthalt der Seele in der Unterwelt ist wohl nicht zu denken, da sie ja in den vier Weltgegenden umherschweifend gedacht wird. — Daß man im übrigen tatsächlich an einen unterirdischen Aufenthaltsort der Seele glaubte, geht z. B. aus Tso-chuan XII, 14 (Ch. Cl. V, 837) hervor: 上有天, 下有先君 „oben ist der Himmel, unten sind die alten Herrscher".

8. Der Ausruf 魂兮歸來 kehrt elfmal wieder. Im Ta-chao lautet er 魂乎歸徠 und zweimal (V. 4 und V. 22) 魂魄歸徠. Im Chao-hun wird nur das 魂 angerufen. Vom 魂 ist in den Ts'u-tz'e öfters die Rede, vgl. z. B. 4, 8ᵇ 魂 . . . 夕而九逝; 5, 1ª und öfters. — 去 ist wohl

魂兮歸來東方不可以託些
長人千仞惟魂是索些

10. O Seele, kehre zurück! dem Osten kannst du dich nicht anvertrauen!

11. Riesen von tausend Klaftern, nur nach Seelen suchen sie.

---

dem Hauptverbum 爲 subordiniert, muß also durch einen Nebensatz übersetzt werden. — 幹 entspricht dem engl. trunk: Baumstamm, Rumpf, Leib. 君之恆幹 eig. „des Herrn gewohnter Leib“; 君 ist eine ehrende Form der Anrede, die sich in der Übersetzung nicht gut wiedergeben läßt. — Statt 乎 hat eine Lesart 兮; W. setzt hier überhaupt keine Partikel. Die Lesart 乎 ist vorzuziehen; denn 乎 ist hier Präposition „in“ und kann als solche nicht mit 兮 wechseln (dies wäre nur möglich, wenn es Interjektion wäre). Das merkwürdige Refrainwort 些 ist dem Chao-hun eigentümlich. Es findet sich in den Ts'u-tz'e sonst nicht mehr und kommt nach dem Tze-tien als Interjektion nur noch in den 挽歌 (wan-ko, Liedern der Sargzieher) vor, was aber wenigstens durch die im Wen-süan (K. 28) enthaltenen nicht bestätigt wird. Der Laut steht nicht fest, ist aber jedenfalls nicht sie, wie 些 sonst (als bedeutungsvolles Wort) gelesen wird (und wie Edkins in seinem oben erwähnten Aufsatz irrtümlich angibt). Die Kommentare führen eine Angabe von Ch'en Ts'un-chung 沈存中 an, einem Gelehrten der Sung-Zeit, wonach man in Ts'u am Ende von Verboten und Beschwörungen den Ausruf 些 gebraucht habe. An der Westgrenze (西域 Indien?) sei am Schlusse von Beschwörungen u. dergl. 娑婆 so-p'o gerufen worden, und durch Kontraktion dieser Laute sei der Ausruf so entstanden. Nach moderner Erklärung wird 些 indes hier nicht so, sondern p'o gelesen. Dies soll eine aus dem Sanskrit in den Dialekt von Ts'u eingedrungene Interjektion sein, die am Schluß von Beschwörungen usw. gebraucht wurde. Sollte sich dies bewahrheiten, so würde p'o (alt bo, die alte Aussprache von 婆 ist bo) vielleicht dem skr. bhoḥ, bho „Herr“ entsprechen, das nach PW. s. v. bhos „Interjektion des Ausrufs“ und „im Selbstgespräch so v. a. ach“ ist.

Das Vorkommen eines indischen Fremdwortes zu dieser Zeit würde ein gewichtiges Zeugnis für indischen Einfluß im alten China liefern; vgl. Conrady, Indischer Einfluß in China im 4. Jhdt. v. Chr. (ZDMG LX, S. 335—351).

9. 離 wird auch als „zurückkehren“ gedeutet und der letzte Teil des Verses als Aufforderung „kehre zurück aus dem Unglück“, dies würde aber aus der Konstruktion fallen (而!) und ist daher abzulehnen. Eine andre Lesart für 離 ist 羅; es hieße dann etwa „du bist verstrickt in dem Unglück“. 彼 kommt hier, wie oft in der Poesie (schon im Shi-king) etwa dem Artikel gleich.

10. Die Ausdrücke 東方, 南方 „Ostgegend, Südgegend“ usw. sind der Einfachheit halber kurz durch Osten, Süden usw. wiedergegeben.

11. Es ist ungewiß, ob 長人 als Singular oder Plural zu nehmen ist. T'ien-wen V. 38 heißt es: 長人何守, und hier wird es als ein Riese der

十日代出流金鑠石些
彼皆習之魂往必釋些

12. Die zehn Sonnen gehen nacheinander auf, sie schmelzen das Metall und verbrennen das Gestein.

13. Jene alle sind daran gewöhnt, wenn aber du, o Seele, hingehst, mußt du schmelzen.

歸來歸來不可以託些
魂兮歸來南方不可以止些

14. Kehre zurück, kehre zurück, du kannst dich [dem] nicht anvertrauen!

15. O Seele, kehre zurück, im Süden kannst du nicht bleiben!

Sage erklärt: „was bewacht der Riese?“ Dagegen ist im Shan-hai-king (9, 1^a und 14, 2^a) ein 大人國 im Osten erwähnt, an welch letzterer Stelle der Kommentar auf das Chao-hun verweist. Nach einer chinesischen Erklärung sind unter den 大人 Barbarenstämme auf Liao-tung zu verstehen. Auf den Shantung-Skulpturen (s. Chavannes, La Sculpture en pierre etc., T. 31) ist ein Riese abgebildet, der ein Kind, vielleicht eine Seele, verschlingt; das riesige Wesen neben ihm gleicht eher einem Bären als einer menschlichen Gestalt (doch vgl. das. S. 65). — 仞, der chinesische Klafter, mißt 8 Fuß.

Huai-nan-tze erwähnt (4, 9^b) auch das 大人國 und gibt ihm eine Ausdehnung von Süden bis Nordosten. C. ist der Meinung, daß auch hier von den Bewohnern des Riesenreiches die Rede sei. — Tso-chuan VI, 11 (Ch. Cl. V, 257) wird von Kämpfen gegen die 長狄 „langen Ti(-Barbaren) berichtet. Dort werden auch mehrere ihrer Namen genannt, die Brüder 僑如 K'iao-ju, 焚如 Fen-ju, 榮如 Jung-ju und 簡如 Kien-ju.

12. Nach der Sage steht im Osten der Baum Fusang, auf dem zehn Sonnen wachsen. Sie wird in der alten Literatur seit dem 4. Jhdt. v. Chr. außerordentlich oft erwähnt, s. z. B. Li-sao 1, 9^a, Lü-shi Ch'un-ts'iu 22, 10^a, Lun-heng 11, 18^a usw. Doch ist die gewöhnliche Angabe, daß die zehn Sonnen zusammen aufgehen, vgl. Chuang-tze 1 (2), 22^b: 十日並出萬物皆照 „zehn Sonnen gingen zusammen auf, die zehntausend Dinge wurden alle erleuchtet“. Und das gleichzeitige Aufgehen würde ja auch nur die ungeheure Hitze erklären. Nach der Sage wurden neun der Sonnen von J 羿 herabgeschossen (vgl. T'ien-wen V. 31, Chuang-tze und Huai-nan-tze (nach dem Kommentar des T'ien-wen).

Der Vers wird auch erklärt: „Für zehn Tage wird die Sonne heißer und heißer“ dies ist aber grammatisch unmöglich, da 日 zugleich Tage und Sonne heißen müßte, ganz abgesehen davon, daß es keinen Sinn ergibt und allen überkommenen Anschauungen widerspricht.

13. 彼皆 jene alle, d. h. die Bewohner jener Gegend. — Eine neuere Erklärung faßt 釋 in der Bedeutung „verlassen“ und interpretiert: „wenn

雕題黑齒得人肉以祀以其骨爲醢些
蝮蛇蓁蓁封狐千里些

16. Die Stirntätowierer und die Schwarzzähne, erlangen sie Menschenfleisch, so braten sie's zum Opfer und aus den Knochen machen sie Ragout.

17. Vipern und Schlangen wimmeln zahlreich, ungeheure Füchse [gibt's] auf tausend Meilen hin.

---

du hingehst, mußt du entfliehen". Doch paßt die Bedeutung „schmelzen" besser zum vorhergehenden Vers.

14. W. hat an Stelle des zweiten 歸來兮. Eine andere Lesart gibt 魂兮歸來.

16. W. verweist auf Li-ki (3 [3], 17^b): 蠻雕題交趾 die Man tätowieren ihre Stirnen und kehren die Zehen gegeneinander; dazu vgl. Chan-kuoh-tsih 6, 18^b. 黑齒雕題 ... 大吳之國也 die Zähne schwärzen, die Stirn tätowieren . . ., das ist (Sitte des) Reiches Ta Wu. Nach dem Komm. geschieht jenes mit Pflanzensaft, dies mit Zinnober und Blaugrün (丹青), welch letztere Angabe der Komm. von C. auch für vorliegende Stelle übernommen hat. S. a. Shan-hai-king 10 (Hai-pei-nan-king), 2^a, wo die Stirntätowierten im Süden neben den Bewohnern von 北胞國 (Pegu?) genannt werden, und Huai-nan-tze 4, 10^a, der die Schwarzzähne in die Gegend von SO bis NO verlegt. Es sind also wohl bestimmte südchinesische Barbarenstämme darunter zu verstehen, wofür vielleicht auch die Bemerkung des C. spricht, daß es „jetzt in Hu-nan und Hu-peh (Leute) gibt, die Menschen töten und den Dämonen opfern", was er für ein Überbleibsel der hier genannten Sitte hält.

Wenn das Chou-shu 7 (59), 9^b „Stirntätowierer" und „lackierte Zähne" (漆齒) und (nach dem Komm.) auch „Schwarzzähne" im Westen; das Shan-hai-king 9 (Hai-wai-tung-king), 3^a und 14 (Ta-huang-tung-king), 4^b ebenso wie das Lü-shi Ch'un-ts'iu 22, 10^a die Schwarzzähne im Osten erwähnt, so braucht diese Lokalisierung nicht weiter zu stören, da die Tätowierung wie wohl auch das Färben der Zähne in Ostasien weitverbreitet gewesen ist. (Material dazu s. bei Gerini, Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia.)

17. Es ist unsicher, ob 蝮蛇 als Attributiv- oder Kopulativkompositum aufzufassen ist, d. h. ob eine oder mehrere Schlangenarten damit gemeint sind. Die Zitate des Komm. von W. sind geteilter Ansicht, doch scheint W. den Ausdruck, vielleicht in Hinblick auf Shi-king II, 4, V, 6. 7: 維虺維蛇, in letzterem Sinne zu fassen. C. hingegen hält es anscheinend für ein Attributivkompositum. Die Beschreibungen in den von W. angeführten Quellen weichen stark voneinander ab. Auch aus Shan-hai-king 11, 6^b läßt sich nichts darüber entnehmen, ebensowenig aus Ta-chao V. 10, das nur zeigt, daß sie als charakteristische Tiere des Südens galten. Nach dem Tze-tien ist es ebenfalls unsicher, ob es sich um eine oder mehrere

雄虺九首往來條忽吞人以益其心些
歸來歸來不可以久淫些

18. Die männliche Kobra, die neunköpfige, kommt und geht rasch und unversehens, sie verschlingt Menschen, um ihr Herz zu ersättigen.
19. Kehre zurück, kehre zurück, du kannst nicht lange dort umherschweifen:

魂兮歸來西方之害流沙千里些
旋入雷淵靡散而不可止些

20. O Seele, kehre zurück! des Westens Gefahr ist der fließende Sand, der tausend Meilen weite!
21. Im Wirbel stürzest du in den donnernden Abgrund, du wirst zu Staub zermalmt und vermagst nicht fest zu haften.

Schlangenarten handelt; die angeführten Stellen sagen bald das eine, bald das andre. — Ein 封狐 wird auch Ts'u-tz'e 1, 7ᵇ und T'ien-wen V. 38 genannt; obgleich es sich hier um Sagen handelt, so bleibt doch zweifelhaft, ob zauberhafte Tiere darunter zu verstehen sind, also ob etwa auch hier der Zauberfuchs, der japanische Tanuki, gemeint ist. Der neunschwänzige Fuchs, der Shan-hai-king 9, 3ᵃ, 4ᵃ, 14, 4ᵇ; Chou-shu 7, 7ᵃ und in den Bambusbüchern (Chinese Classics III, 1. Prol. 121) erwähnt ist, hat schwerlich Beziehungen dazu. — 千里 kommt öfters als nachgestelltes Attribut vor, vgl. außer den nachfolgenden Versen, Ta-chao V. 10: 炎火千里 „flammendes Feuer auf tausend Meilen hin"; Shan-hai-king 17, 2ᵇ: 有槃木千里 „da ist der Pan-muh, der tausendmeilige" (tausend Meilen hohe?). Letztere Bedeutung „tausend Meilen hoch" ist aber hier nicht gut denkbar, weshalb die andre „auf tausend Meilen hin" auch von den Kommentaren angenommen wird. Die Bemerkung 去 | | 求食 „sie laufen tausend Meilen, um Fraß zu holen", die W. hinzufügt und C. nachschreibt, ist ohne jeden Anhalt und scheint rein aus der Luft gegriffen zu sein.

18. Der erste Halbvers scheint eine Anspielung auf T'ien-wen V. 27 zu sein, wo es heißt: 雄虺九首條忽. Die Verbindung 條忽 ist bei K'üh Yüan überhaupt beliebt, vgl. Yüan-yuh 1ᵇ. — 益其心 erklären die Wu-ch'en durch 助其毒 „ihr Gift kräftigen". 心 wird von modernen Erklärern als „Magen" aufgefaßt (?). — Die Neunköpfigkeit könnte vielleicht auf indischen Einfluß hindeuten.

20. Über die Erwähnungen des 流沙 in der älteren Literatur vgl. Conradys demnächst erscheinendes Werk über die Sven Hedinschen Lou-lan-Funde.

21. Abweichende Lesart für 淵 ist 泉 „Quelle", was C. jedoch ablehnt. Subjekt des Satzes könnte auch 流沙 sein, also: Im Wirbel stürzt er in den donnernden Abgrund. Unter dem Donnerabgrund ist (nach Conrady, a. a. O.) vielleicht der Lop-nor zu verstehen, in den nach chinesischer

幸而得脫其外曠宇些
赤蟻若象玄蠭若壺些

22. Glückt es dir, zu entrinnen, so ist draußen die endlose Öde.

23. Rote Ameisen [gibt es dort] wie Elefanten, schwarze Wespen wie Flaschenkürbisse.

五穀不生蘪蕪是食些
其土爛人求水無所得些

24. Die fünf Getreidearten wachsen nicht, [nur] dichtes Gras, das ißt man.

25. Dies Land dörrt den Menschen aus, er sucht nach Wasser und hat nicht, wo er es finde.

Ansicht der für den Oberlauf des Huang-ho gehaltene Tarim mit donnerndem Getöse hinabstürzen soll. Hung Hing-tsu verweist auf das Shan-hai-king, wo es 13, 2ª heißt: „In der Donnermarsch (雷澤) lebt der Donnergott (雷神) mit Drachenleib und Menschenhaupt.“ Auf dieser Anmerkung beruht wohl eine moderne Auffassung, die 旋 substantivisch „der wirbelnde Sand“, 入 in der sonst niemals vorkommenden Bedeutung „gehören“ und 雷淵 als Namen des Gottes auffaßt und die Stelle folgendermaßen erklärt: Der wirbelnde Sand gehört Lei Yüan, er zermalmt dich usw. Schon aus lexikalischen Gründen ist diese Auffassung abzulehnen.

23. W. erklärt den Ausdruck „wie Elefanten“ durch „gestaltet wie Elefanten“ und „wie Kessel“ durch „ihr Bauch ist so groß wie ein Kessel“. Hung verweist auf das Fang-yen, nach dem dicke Wespen „Kesselwespen“ genannt werden. C. faßt 壺 als „Flaschenkürbisse“ auf. — B. Laufer, Die Sage von den goldgrabenden Ameisen (T'oung-pao 2. Serie, Vol. 9 No. 3, 1908, S. 16 [144]) bringt unter Berufung auf „eine Stelle im Commentar der Elegien von Ts'u, der zufolge es in der Wildnis der westlichen Gegenden rote Ameisen gab, die so groß waren wie Elefanten und Menschen zu töten vermochten“ — offenbar meint er diese Stelle — die roten Ameisen mit der zentralasiatischen Sage von den goldgrabenden Ameisen zusammen. Ebenso Conrady in seiner Bearbeitung der Hedinschen Lou-lan-Funde. Die in den Ameisensagen nicht erwähnten schwarzen Wespen sind hier vermutlich nur der stilistischen Symmetrie halber angefügt. — Nach der politischen Interpretation (s. d. Einleitung) sind unter den großen Insekten die emporgekommenen Schmarotzer zu verstehen, die sich auf Kosten des Staates mästen.

24. 蘪蕪 erklären die Kommentare als hohe, dicht wachsende Gräser.

27. 自 soviel wie „von selbst, aus eignem Antrieb, mutwillig. 賊 eigentlich „Räuber“, 遺賊 könnte also vielleicht auch heißen „unter Räuber

彷徉無所倚廣大無所極些
歸來歸來恐自遺賊些

26. Unsicher umherirrend hast du nichts, worauf du dich verließest, die endlose Weite hat nicht, wo sie aufhöre.
27. Komm zurück, komm zurück, ich fürchte, du wirst dich mutwillig ins Verderben stürzen!

魂兮歸來北方不可以止些
增泳峨峨飛雪千里些

28. O Seele, kehre zurück! im Norden kannst du nicht bleiben!
29. Getürmtes Eis [ist dort], berghoch, fliegender Schnee auf tausend Meilen hin.

歸來歸來不可以久些
魂兮歸來君無上天些

30. Komm zurück, komm zurück, du kannst (im Norden) nicht dauern!
31. O Seele, kehre zurück! steige du nicht zum Himmel empor!

虎豹九關啄害下人些
一夫九首拔木九千些

32. Tiger und Leoparden an den neun Toren zerfleischen und verwunden die Menschen, [die] von unten [kommen].
33. Ein Mann mit neun Köpfen reißt Bäume aus, neuntausend.

---

fallen". W. erklärt jedoch 賊 durch 害 „Fährnis, Verderben", und dies gibt — bei der Schilderung der öden Wüste — wohl einen bessern Sinn. Eine neuere Erklärung konstruiert aus 自 und 賊 einen „Dieb des eignen Lebens, Selbstmörder" und interpretiert: „Ich fürchte, du wirst ein Selbstmörder werden" (?).

29. W. zitiert das Shen-i-king 神異經, nach dem das Eis im Norden zehntausend Meilen breit und tausend Fuß hoch ist, und Shi-tze 尸子, nach dem es im Norden niemals schmilzt. Aus diesen Bemerkungen möchte man gern schließen, daß man in China schon in ziemlich alter Zeit einige Kenntnis vom hohen Norden besessen habe; doch steht das Alter der Quellen nicht fest: das Shen-i-king stammt in der vorliegenden Gestalt erst aus dem 4. oder 5. Jhdt. n. Chr., und die Echtheit der Werke Shi-tze's wird bezweifelt. Das Eis im Norden wird auch von Huai-nan-tze 4, 6ª erwähnt.

32. W. bemerkt dazu, daß die Himmelstore alle neunstöckig seien, und an jedem göttliche Tiger und Leoparden säßen, deren Aufgabe es sei, die Tore geschlossen zu halten und die Menschen, die von der Erde hinaufsteigen wollten, zu beißen und zu töten. — Die politische Erklärung sieht in diesem Verse eine Anspielung auf den Hofstaat, der den Thron umgibt und das Volk vom Fürsten fernhält und mißhandelt.

豺狼從目往來侁侁些
懸人以娭投之深淵些

34. Wilde Wölfe mit senkrechten Augen kommen und gehen in Massen.

35. Sie hängen die Menschen auf, um damit zu spielen, und werfen sie [dann] in einen tiefen Abgrund.

致命於帝然後得瞑些
歸來歸來往恐危身些

36. Wenn sie das Szepter Gott zurückgegeben, dann dürfen sie schlafen.

37. Kehre zurück, kehre zurück, wenn du gehst, so fürchte ich, wirst du dich gefährden.

魂兮歸來君無下此幽都些
土伯九約其角觺觺些

38. O Seele, kehre zurück, steige du nicht zu jener dunkeln Stadt hinab!

39. Der Erdfürst ist neunfach gewunden, seine Hörner sind sehr scharf.

Die Himmelstür wird auch in K'üh Yüans Li-sao und Yüan-yuh genannt. Andre Erwähnungen in der alten Literatur, so bei Lao-tze (c. 10) und Chuang-tze (SBE 40, 85) sind anscheinand symbolisch aufzufassen.

33. Dieser 夫 ist nach den Kommentaren ein sehr starker Mann, der von Morgen bis Abend neuntausend große Bäume ausreißt.

34. 侁 | erklärt W. als „den Ton des Kommens und Gehens", C. als „Erscheinung in Massen". Letztere Bedeutung gilt auch von 駪 | in Shi-king II, 1, III, 1, worauf C. verweist, und von 詵 |, Shi I, 1, V, 1; hier könnte es „zahlreich" oder „einträchtig" heißen.

36. 致命 eig. „den Befehl abliefern", d. h. das Szepter (das Zeichen des Auftrags) dem Fürsten zurückgeben als Wahrzeichen des erfüllten Auftrags, und dabei über die Vollziehung berichten. S. Conrady über die Sven Hedinschen Lou-lan-Funde, S. 58, Anm. 2 (致命) und S. 47 (反命). Er bedeutet also, daß die Wölfe nach Erfüllung ihrer Pflicht dem Shang-ti Bericht erstatten. — Eine moderne Interpretation faßt 命 als „Leben" und erklärt: „Gib dein Leben Gott, dann darfst du die Augen [zum Sterben] schließen", d. h. „Bete zum Himmelsgott um den Tod". Indes verträgt sich das kaum mit der feststehenden Bedeutung von 致命.

38. Die „dunkle Stadt" erwähnt Han Fei (3, 7^{b}) und setzt sie in den Norden. Derselbe setzt die Kiao-chi in den Süden. Beide werden auch bei Moh-tze 6, 3^{b} genannt.

39. 土伯 ist nach den Komm. ein Vasallenfürst der Erdgottheit. 九約 erklären die Komm. durch 其身九屈 „sein Körper ist neunfach gewunden".

敦脄血拇逐人駓駓些
參目虎首其身若牛些

40. Dicke Muskeln [hat er] und blutigen Daumen, er jagt die Menschen rasend schnell.

41. Das Dreiauge hat einen Tigerkopf, sein Leib ist wie der eines Stieres.

此皆甘人歸來歸來恐自遺災些
魂兮歸來入脩門些

42. Diese beiden lieben Menschenfleisch, komm zurück, komm zurück, ich fürchte, du stürzest dich mutwillig ins Unglück.

43. O Seele, kehre zurück, tritt ein ins Siu-Tor!

---

40. 脄 das Brust- oder (nach andern) das Rückenfleisch, die Brust- oder Rückenmuskeln. Mit dem blutigen Daumen soll der Erdfürst nach W. seine Opfer beschmutzen.

41. Die Kommentare beziehen diese Schilderung noch auf den Erdfürsten, in welchem Falle dann übersetzt werden müßte: Drei Augen [hat er], einen Tigerkopf usw. Doch stimmt dann die Beschreibung nicht recht, der Stierleib will nicht zu dem neunfach gekrümmten Körper und dem Daumen des T'u-poh, der Tigerkopf kaum zu den Hörnern passen. Aber wenn man sich auch im Hinblick auf die sonstigen Ungetüme des altchinesischen Vorstellungskreises damit abfinden könnte, so macht es doch das 皆 der folgenden Strophe, das auch in der seltenen Bedeutung „durchaus", und „immer" (vgl. Tso-chuan, Yüan-kung I, 6), die es dann haben müßte, nicht gut paßt, wahrscheinlicher, daß hier von einem zweiten Ungeheuer die Rede ist.

42. 皆 beide (vgl. Gabelentz, Ch. Gramm. § 1073). 甘人 wörtlich: „Menschen für süß halten". 自 (wie in Str. 30 „aus eigenem Antrieb"), „mutwillig". Nach C. wird 遺 hier im fallenden Ton gelesen (wie nach ihm auch in Str. 30), dann heißt es aber „anbieten", also etwa „du bietest dich von selbst dem Unglück an (?)".

43. Das 脩門, auch 龍門 genannt (s. Ts'u-tz'e 4, 5^{b}, Komm.), war eines der drei südlichen Stadttore von 郢城 Ch'eng-ch'eng, der alten Hauptstadt von Ts'u, dem heutigen 荊門縣 K'ing-men-hien. Das Lung-men wird Ts'u-tze 4, 5^{b} und 4, 8^{b} genannt, (龍門, 國門). Vielleicht ist hier darauf angespielt.

44. 工祝 ist anscheinend ein terminus technicus; denn er findet sich auch im Ngi-li (36, 17^{b}) und Shi-king (II, 6, V, 4. 5). Die Kommentare erklären 祝 als 男巫; die Wu-ch'en geben an 工祝巳巫也. Wie sich

工祝招君背行先些
秦篝齊縷鄭綿絡些

44. Der geschickte Beter winkt dich zurück, und schreitet rückwärts vor dir her.

45. [Sieh hier] das Gewand aus Ts'in, das Seidengewebe aus Ts'i, den weichen Seidengürtel aus Ch'eng.

招具該備永嘯呼些
魂兮歸來反故居些

46. Die Winkgeräte sind zur Stelle, langgezogen schreit und ruft [der Beter?].

47. O Seele, kehre zurück, komm zum alten Heim!

巫 und 祝 eigentlich zueinander verhalten, ist eine noch ungeklärte Frage; ihre Funktionen, die das Chou-li getrennt hält, scheinen schon im Tso-chuan stark durcheinander zu gehen und in späterer Zeit noch mehr. Ob der Chu hier mit Wu Yang identisch ist, dürfte mindestens sehr fraglich sein; die Kommentare sind anscheinend nicht dieser Ansicht. Vielleicht ist er diejenige Persönlichkeit, die nach Ausweis der von de Groot gesammelten Stellen die vom Dach herabgeworfenen Kleider aufzunehmen und ins Haus zu tragen hatte. Er schreitet hier rückwärts, das Gesicht der Seele zugekehrt, um der Seele den Weg zu zeigen und sie zugleich nach sich zu ziehen. — Nach der politischen Auffassung haben die Worte den tieferen Sinn „seitdem du, Yüan, fort bist, geht in Ts'u alles hinter sich" (!).

45. 篝 ist eigentlich ein Bambusrahmen zum Kleidertrocknen, übertragen das Kleid selbst. Doch wäre es nicht unmöglich, daß hier der Kasten gemeint wäre, in dem die Gewänder zurückgebracht wurden (vgl. die einschlägigen Stellen bei de Groot). 縷 Seidenfaden, 綿 Rohseide. Nach den Kommentaren bezeichnen diese Ausdrücke die Staatsgewänder, die zum Einfangen der Seele gebraucht wurden und die nach C. in den genannten Ländern am besten hergestellt wurden (s. die Einleitung). Eine weniger einleuchtende Erklärung sagt, es heiße: Die Prachtgewänder aus diesen Ländern sind für dich bestimmt — eine Auffassung, die den Vers ganz aus der Disposition des Gedichtes herausfallen lassen würde. Die politische Interpretation aber findet den Sinn: Die drei bedrückten Staaten winken dir als ihrem Retter zu, oder: sie haben ihre Netze nach dir ausgespannt — was sich mit den politischen Verhältnissen kaum vereinigen läßt.

46. 招具 sind die eben genannten zum Zurückwinken der Seele benötigten Utensilien, wie Gewänder, Kasten u. dergl.; vgl. Ngi-li bei de Groot I, 248. 永 wohl „lang, langgezogen", bezieht sich wahrscheinlich auf das langgezogene kao 皐, einen langgezogenen Ruf (長聲) bei der Formel des Zurückrufens (Ngi-li 26, 5ª, Li-ki 3 [9] 45ª) 皐某復, de Groot: Ho-o-o, So-and-so, come back! 嘯 bedeutet eigentlich pfeifen, doch ist sonst nichts

天地四方多賊姦些
像設君室靜閒安些

48. In Himmel, Erde und den vier Weltgegenden sind viel Gefahren und Übel.

49. [Aber dein] Bildnis ist aufgestellt in deinem Hause, [das] ruhig, geräumig und friedvoll [ist].

---

davon bekannt, daß der Seele gepfiffen wurde. W. erklärt, 嘯 bezöge sich auf das Yin und 呼 auf das Yang, er fügt hinzu, daß das 魂 das Yang und das 魄 das Yin besäße. Wenn diese Erklärung nicht gekünstelt ist, so könnten damit vielleicht zwei an die beiden Seelen gerichtete Beschwörungsrufe gemeint sein. Nach einer neuern Auffassung soll 嘯 „einen Geist rufen“ und 呼 „einen Menschen rufen“ bedeuten, beide Ausdrücke zusammen aber „von den Geistern zu den Menschen rufen“ (?).

47. 故居 erinnert an das bei spätern Dichtern und noch heute (selbst in gewöhnlicher Rede) so beliebte 故鄉, das alte Dorf, die alte Heimat. Der Ausdruck 賊姦 Ts'u-tz'e 5, 4^{b}. 古居 Ts'u-tz'e 5, 2^{b}. Auch 古鄉 findet sich schon in den Ts'u-tz'e, so 4, 5^{b}; 4, 7^{a}; 8, 2^{a}; 8, 6^{b}. Ähnliche Ausdrücke, wie 舊鄉 Ts'u-tz'e 1, 14^{b}; 古都 1, 15^{b}; 5, 2^{a}. Vielleicht hat die Phrase ihren Ausgang von diesen Liedern genommen.

48. Auffällig ist die Erwähnung der Erde neben den vier Weltgegenden und das Fehlen der Unterwelt. Die Auffassung „in den vier Gegenden des Himmels und der Erde“ ist nicht gut möglich. 賊姦 nach den Kommentaren „Gefahren und Übel“, ev. könnte es auch persönlich gefaßt werden „Räuber und Verschwörer“ (vgl. Anm. zu V. 30). — Nach der politischen Erklärung birgt der Vers den Sinn: Die Verwaltung von Ts'u taugt an allen Ecken und Enden nichts.

49. Die Übersetzung schließt sich an die von C. vertretene Auffassung an. Nach ihm wurde in Ts'u ein Bildnis des Toten verfertigt, im Hause aufgestellt und verehrt. Diese Sitte dürfte ursprünglich in ganz China geherrscht haben (vgl. Conrady, China S. 513). Wenigstens scheint die heutige Form der Ahnenstele noch in rohem Umriß das Bild der menschlichen Gestalt zu verraten. Erwähnungen in der alten Literatur sind nur spärlich, auf ein Ahnenbild könnte vielleicht Yih-king (Hex. 7) deuten: 長子帥師, 弟子與尸 „der Ältere führt das Heer, der Jüngere hat auf dem Wagen den Shi“ (das Ahnenbild?); ferner Shi-ki 4, 2^{b} 爲文王木主或以車中軍 (Wu-wang) hatte ein hölzernes 主 (Ahnentafel? Ahnenbild?) des Wen-wang gemacht, und T'ien-wen V. 83, wo auf das gleiche Ereignis angespielt wird. — Nach mündlichen Mitteilungen meiner chinesischen Freunde hatte man ursprünglich in ganz China Ahnenbilder, freistehende Figuren aus Stein, Holz und Metall. Zwei solcher Ahnenfiguren aus der Han-Zeit bildet das Kin-shi-soh 金石索, Abt. 石索 ab; auch in der Sammlung des verstorbenen Vizekönigs Tuan Fang sollen sich mehrere

高堂邃宇檻層軒些
層臺累榭臨高山些

50. [Da sind] die hohe Halle, die tiefen Zimmer, die Brüstung und der aufgetürmte Oberstock.

51. Die aufgeschichteten Terrassen mit den mehrstöckigen Pavillons schauen auf die hohen Berge hinab.

網戶朱綴刻方連些
冬有突厦夏室寒些

52. Der Netztüren rote Verbindung vereinigt die geschnitzten Vierecke.

53. Für den Winter sind tiefe Gemächer da, die Sommerwohnung ist kühl.

Exemplare befinden. In Nordchina wurden diese Bilder schon früh, spätestens in der Chou-Zeit, durch die einfache Ahnentafel verdrängt (s. Conrady a. a. O.). Im Süden dagegen trat in der Han-Zeit zunächst eine plastische Darstellung an ihren Platz, die bereits die Form der Ahnentafel aufwies, auf der Vorderseite aber das ein- oder ausgemeißelte Bild des Toten trug. Ein solches Bildwerk, das freilich stark buddhistischen Einfluß zeigt, befindet sich im Leipziger Museum für Völkerkunde. Es hat ganz die Form der Ahnentafel, und der Tote ist darauf als Buddha in Hochrelief abgebildet. Die Inschrift besagt, daß er es selbst ist. Das Bild stammt aus dem Jahre 532 n. Chr. (Dyn. Wei). Erst in der Yüan-Zeit soll auch in Südchina das Ahnenbild durch die Stele verdrängt worden sein. Vgl. E. Erkes „Ahnenbilder und buddhistische Skulpturen aus Altchina“ (Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. 5, 1913).

W. faßt 像 adverbial auf und erklärt es durch 法像 „nach Vorbild, stilgemäß“ 設 nimmt er in der Bedeutung „einrichten, erbauen“ und gibt dazu den Kommentar: 乃爲君造設第室法像舊廬所在之處 „Dann hat man für dich ein deinem Rang angemessenes Haus im Stile alter Gebäude errichtet, wo du wohnen kannst“. Indes macht diese Deutung doch einen recht gezwungenen Eindruck und wird, wie schon von C., so auch von der heutigen Kritik abgelehnt. — 室 heißt hier wohl „Haus“, nicht Gemach, was schlecht in die Disposition des Gedichtes passen würde. Statt 君室 hat eine Lesart 居室 Wohnhaus. — 靜閒安 sind drei auf 室 bezügliche Adjektiva.

50. Die Konstruktion des Verses ist sehr unklar, das Prädikat scheint zu fehlen. W. erklärt, er bedeute, die Halle sei hoch, die Zimmer tief, unten befinde sich eine Brüstung und oben das zweite Stockwerk (軒 ist durch 樓板 erklärt). C. scheint es ebenso aufzufassen. Die Übersetzung schließt sich ihnen an. — Die Erklärungen der Wu-ch'en und des Hung Hing-tsu sind nicht ganz verständlich.

川谷徑復流潺湲些
光風轉蕙氾崇蘭些

54. Bäche und Rinnsale fließen in Windungen vorüber, sie strömen klar und hell.

55. Der Glitzerwind bewegt das duftende Gras und läßt die hohen Orchideen schwanken.

經堂入奧朱塵筵些
砥室翠翹挂曲瓊些

56. Durchschreitest du die Halle, so trittst du in die Südwestecke mit den roten Staubmatten.

57. In dem polierten Gemach mit grünem Federschmuck hängen die weißen Jadehaken.

---

52. 綱戶 sind Türen mit durchbrochner Schnitzarbeit. Die neueren Erklärungen „Türen mit netzförmigen Malereien", „Türen zahlreich wie Netzmaschen" sind wohl abzulehnen. Nach C. glichen sie den 罘罳 der Han-Zeit, die den noch heute (besonders in Japan) gebräuchlichen 屏風 „Windschirmen" ähnlich waren. Der Vers bedeutet nach ihm, daß die gekreuzten Verbindungsstücke der geschnitzten Vierecke mit Zinnoberrot bemalt waren und dadurch miteinander verbunden erschienen; allerdings eine etwas sonderbare Vorstellung.

53. Es sind wohl zwei verschiedene Baulichkeiten gemeint, von denen die eine als Winteraufenthalt, die andre als Sommervilla dient. W. verweist auf Shi-king I, 11, X, 1, doch wohl mit Unrecht, da 夏屋 dort in der Bedeutung „große Fleischtöpfe" gefaßt wird.

55. 光風, in Ermanglung eines vollkommen deckenden deutschen Ausdrucks durch „Glitzerwind" wiedergegeben, ist nach den Komm.: „der Wind, der, wenn der Regen aufhört und die Sonne hervortritt, Gräser und Bäume glitzern läßt".

56. Die Kommentare fassen 風 als Subjekt des Satzes und erklären, daß der Wind vom Grasplatz aus durch das Innere der Halle streicht und in die Südwestecke, den Platz mit den Staubmatten, dringt. Doch scheint die andre Auffassung dem Stil des Gedichtes besser zu entsprechen. Vgl. indes Sung Yühs 風賦, Wen-süan 13, 3^{b}, wo auch der Wind in das 洞房 eindringt und die 羅帷 Gazevorhänge bewegt. 奧 ist die Südwestecke des Hauses, der wärmste und daher Ehrenplatz und Platz des Hausherrn (vgl. u. a. Lun-yü III, 13, 1). Eine neuere Auffassung von 奧 als „Schlafzimmer" hat keinen Beweis für sich, ebensowenig die Ansicht, daß 塵 und 筵 hier „Fensterbank" und „Tisch" bedeuten sollten.

57 und 58. 翡 und 翠 werden teils als der männliche und weibliche Eisvogel, teils als verschiedene Vögel erklärt, von denen der eine rot, der andre blaugrün sein soll (so erklärt C.). Auch im Tze-tien sind die Meinungen darüber geteilt. 翹 sind die langen Schwanzfedern, auch einfach

翡翠珠被爛齊光些
蒻阿拂壁羅幬張些

58. Die eisvogelfeder- und perlgeschmückten Decken glänzen glitzernd um die Wette.

59. Man hat die Ecken mit Binsen gefegt, die Wände gebürstet; die Gazevorhänge sind aufgespannt.

纂組綺縞結琦璜些
室中之觀多珍怪些

60. Mit Bändern von weißer und bunter Seide hat man Edelsteine verknüpft.

61. Was du im Innern des Hauses erblickst, sind viele Kostbarkeiten und Seltenheiten.

蘭膏明燭華容備些
二八侍宿代遞些

62. Die leuchtenden Kerzen aus orchideenduftendem Talg und die Blumengesichter sind zur Hand.

63. Die zweimal acht bedienen dich in der Nacht; ermüdet lösen sie einander ab.

„Federn“ (C.). 翠翹 scheint also eine Verzierung aus Eisvogelfedern zu sein. 曲瓊 „gekrümmte weiße Jades“ erklären die Komm. als Kleiderhaken aus diesem Stoffe.

59. 蒻 wird von den Komm. als „Matte aus Binsen (蒻)“ und 拂 als „ausgleichen, sich erstrecken“ usw. erklärt. Das Ganze soll heißen: Durch Binsenmatten gleicht man die Krümmungen der Wände aus (以蒻厲替壁之曲). Doch erscheinen diese Auslegungen, die die beiden Ausdrücke ganz willkürlich deuten, durch nichts gerechtfertigt. Vielmehr muß, wie der Text dasteht, 蒻 Verbum und 阿 Objekt dazu sein (die Erklärung der Komm. würde die Stellung 蒻拂壁阿 voraussetzen), also man „binst“ (d. h. fegt mit Binsen, hier dem Sinne nach „hat gefegt“) die Ecken, man bürstet die Wände.

60. Nach C. soll der Vers bedeuten, daß zu den Vorhängen weiße und bunte Seide gebraucht worden sei, und daß Edelsteine (runde Jades 琦 und halbrunde Jades 璜) zu Bündeln verknüpft und als Schmuck verwandt worden seien. Doch läßt er sich einfacher so wie oben auffassen: die Bänder, womit die Edelsteine verknüpft wurden, seien aus Seide gewesen.

62. 蘭膏 Orchideentalg, d. h. orchideenparfümierter, -duftender Talg. „Die leuchtenden Kerzen aus orchideenduftendem Talg“ ist zu einer stehenden Phrase für „Abends“ geworden. 華容 ist ein stehender Ausdruck für schöne Mädchen, wie es auch die Wu-ch'en und C. auffassen. W. dagegen

九侅淑女多迅衆些
盛鬋不同制實滿宮些

64. Die guten Töchter der neun Reiche sind der Menge weit überlegen.

65. Mit wunderbaren Frisuren, nicht [zweimal] von derselben Art, füllen sie das Frauengemach.

容態好比順彌代些
弱顏固植奢其有意些

66. Von Antlitz zärtlich, von Figur schön, lösen sie gehorsam bis zum Ende einander ab.

67. Zart ist ihre Farbe, doch fest stehen sie da und sprechen offen ihre Meinung aus.

---

bezieht es auf die Verzierungen der Leuchter (vgl. V. 117), dem widerspricht aber der Sprachgebrauch. Merkwürdig bleibt die Nebeneinanderstellung der Kerzen und der Mädchen immerhin.

63. 二八 sind zwei Reihen (二列) von Tänzerinnen, jede von acht Mädchen. Derselbe Ausdruck Ta-chao V. 45, ferner im Tso-chuan, Shi-ki u. öfters, s. PWYF s. v. Sie kamen nach den Komm. den 大夫 zu, während z. B. der König 8 Reihen hatte (s. z. B. Lun-yü III, 1). Eine neuere Erklärung, die 二八 einfach als „sechzehn Mädchen" oder gar als „die Sechzehnjährigen" auffaßt, widerspricht dem Sprachgebrauch und ist daher abzulehnen. 射 wird von den Wu-ch'en erklärt „wenn du ihrer müde bist", ev. könnte es auch heißen „wenn sie ermüdet sind".

64. 九侅淑女 erklärt W. wie oben. Dagegen sieht C. darin eine Anspielung auf ein Ereignis aus der Shang-Zeit, das Shi-ki 3, 3[b] berichtet wird (Chavannes, Mém. hist. I, 201). Danach fand die schöne Tochter des Fürsten von Kiu (九) kein Gefallen am Leben im Harem Königs Chou (紂), in den sie hatte eintreten müssen, und darum ließ König Chou sie töten. C. erklärt hiernach die Phrase als „die tugendhafte Tochter des Fürsten von Kiu." Doch ist nicht ersichtlich, welchen Sinn diese Anspielung gerade hier haben sollte, und C. scheint sich selbst nicht recht klar darüber gewesen zu sein; denn er bezeichnet den folgenden Ausdruck 迅衆 als unerklärt. W. erklärt 多迅衆 als „weit vor allem voraus, der Menge weit überlegen"; die Wu-ch'en durch „alle kommen sie in Eile heran". — Die Vertreter der politischen Interpretation sehen in dem Verse den Sinn: Der Fürst von Ts'u war solch ein Tyrann, daß er die von ihm abhängigen Kleinstaaten zwang, ihre Töchter in seinen Harem zu liefern.

65. W. scheint unter 盛鬋 lang herabfallendes Haar zu verstehen. 宮 erklärt C. als 後宮 Frauengemach.

66. 容態好比 wohl Verschränkung, 好 schön kann sich eigentlich nur auf 態 Figur und 比 zärtlich nur auf 容 Antlitz beziehen.

姱容修態絙洞房些
蛾眉曼睩目騰光些

68. Von schönem Antlitz und schlanker Figur füllen sie das innre Gemach.

69. Wenn sie [unter] seidenwurmgleichen Brauen lange seitwärts blicken, strahlen ihre Augen Licht aus.

靡顏膩理遺視眽綿些
離榭修幕侍君之閒些

70. Von feinen Zügen und geschmeidigem Wesen verstohlen blickend äugen sie.

71. In anderm Pavillon, hinter langen Vorhängen harren sie deiner Muße.

翡帷翠帳飾高堂些
紅壁沙版玄玉之梁些

72. Mit Vorhängen aus Eisvogelfedern hat man die hohe Halle geschmückt.

73. [Da sind] rote Mauern, zinnoberrote Teilwände, Quergebälk mit schwarzem Stein [verziert].

---

67. 固植 erklärt C. als „feststehen"; dafür spricht auch die Lesart 立 statt 植. W. erklärt es durch 志 „fester Wille".

68. 絙 = 亙 füllen. 洞房 das tiefe Zimmer, das innre Gemach, wohl nicht, wie sonst zuweilen, das Hochzeitsgemach. |Vgl. hierzu Sung Yühs Feng-fu. 經于洞房 Wen-süan 13, 3[b], wo auch wohl nicht das Hochzeitsgemach gemeint sein kann. — Nach W. sind hier andre Mädchen gemeint als die Tänzerinnen.

70. 眽綿 bedeutet nach dem Fang-yen im Dialekt von Süd-Ts'u „das Schwarze im Auge". Die Lesart 脈 „Ader" ist ohne Sinn; sie beruht wohl auf einem alten Schreibfehler, (Verwechslung des Radikals; 肵 für 眽).

72. 翡帷翠帳 ist wohl eine der beliebten Verschränkungen (statt 翡翠帷帳). Wörtlich könnte der Satz ja auch heißen: „Vorhänge . . . schmücken die hohe Halle"; aber eine solche Personifikation ist im Chinesischen kaum gebräuchlich; obschon die Personifikation häufiger ist als z. B. Gabelentz zugeben will (vgl. 幗 . . 食 (Meng-tze III, 1, IV, 7), 鼎入 u. ähnl. im Ngi-li).

73. 梁 sind die Querbalken des Daches oder der Türen und Fenster. 玄玉之 | bedeutet wohl „mit schwarzem Stein verziert, da Steinbalken doch nicht sehr wahrscheinlich sind.

74. C. nimmt an, daß die Schnitzerei der Sparren aus Drachen und Schlangen besteht, die dann noch bemalt sind.

77. 文 „verzieren, bunt machen" hier dem Sinne nach „färben, röten".

仰觀刻桷畫龍蛇些
坐堂伏檻臨曲池些

74. Blickst du empor, so siehst du der geschnitzten Sparren bemalte Drachen und Schlangen.

75. [Du kannst] in der Halle sitzen, am Geländer lehnen, auf den gewundnen Teich hinabschauen.

芙蓉始發雜芰荷些
紫莖屏風文緣波些

76. Die Hibiskusblume beginnt zu blühen und mischt sich mit Wasserlilie und Lotos;

77. Die purpurstenglige Wassermalve rötet die grünen Wellen.

文異豹飾侍陂陁些
軒輬既低步騎羅些

78. Die [Diener in] leopardenverbrämten [Gewändern] warten [dir] an der hohen Treppe auf.

79. Die hochbordigen und die Reisewagen sind schon niedergelassen, die Fußgänger und Reiter sind in Reihen aufgestellt.

---

78. 豹飾 bedeutet vielleicht wie Shi-king I, 7, VI, 2 eine Ärmelverbrämung aus Leopardenfell. 陂陁 erklärt W. durch 長陛 hohe Treppe. C. dagegen erklärt es durch 長陸 hoher Weg, was aber offenbar ein Druckfehler ist, da C. sonst den Kommentar W.s wörtlich wiedergibt. Unter 或曰 findet sich die Ansicht, daß die Diener dem Herrn aufwarten, wenn er sich an den Teichen ergehen will. Übrigens heißt 陂陁 sonst „unebener, schwieriger Weg", und wenn 陁 hier t'o (駝) zu lesen ist, wie C. will, so müßte es nach der gewöhnlichen Bedeutung etwa „Weg an den Teichen her" heißen.

79. 軒 ist nach dem Tze-tien „ein überdachter Wagen mit gebogener Deichsel" (曲輈藩車) für den 大夫, 輬 „Schlafwagen" (及車) d. h. ein zum Schlafen eingerichteter Reisewagen. Den unklaren Ausdruck 低 erklärt W. durch 屯 „versammelt sein", Hung Hing-tsu und ebenso C. durch 俛 „geneigt sein". Letzteres kommt der Grundbedeutung „niedrig" näher und dürfte daher vorzuziehen sein. C. erklärt „(der Wagen ist) einmal niedrig, einmal hoch" (— 低 — 昂), hier sei er gerade niedrig und noch nicht hoch (低而未昂). Dabei verweist er auf Shi-king II, 3, III, 5 (詩所謂如輊如軒者也). Der Shi-king-Vers scheint zu bedeuten, daß sich die Wagen im Gleichgewicht halten, vielleicht daß sie gut federn, nach C. wäre dies also auch hier gemeint.

步騎 ist das Gefolge zu Fuß und zu Pferd. Bemerkenswert ist, daß hohe Beamte schon damals berittenes Gefolge hatten; da die Reiterei, die

蘭薄戶樹瓊木籬些
魂兮歸來何遠爲些

80. Orchideengestrüpp ist an den Toren gepflanzt; glückbringende Bäume bilden die Hecke.

81. O Seele, kehre zurück! was brauchst du in die Ferne zu schweifen?

室家遂宗食多方些
稻粢穱麥挐黃粱些

82. Da die Familienmitglieder kommen, dich zu ehren, [so] hat das Mahl vielerlei Gänge.

83. Reis, Hirse und erlesner junger Weizen sind gemischt mit Huang-liang.

大苦醎酸辛甘行些
肥牛之腱臑若芳些

84. Stark sind bitter, salzig, sauer, scharf, süß vertreten.

85. Das Muskelfleisch eines fetten Ochsen ist weich gebraten und wohlriechend.

---

von den nördlichen Nomaden übernommen war, erst um 400 v. Chr. in China allgemein wurde. Belege s. S. 167 der Beiträge von Conrady zu Wassiljew, Die Erschließung Chinas.

80. Über die Symbolik der Orchidee s. V. 136. 瓊木 schöne Bäume, nach den Komm.: 嘉木之美名 „schöner“ d. h. poetischer Name eines glückbringenden Baumes.

81. 何遠爲 nach den Komm. = 何用 (C. 以) 遠去爲 was hast du davon, in die Ferne zu schweifen?

82. 宗 erklärt W. durch 眾 alle, Hung und C. durch 尊 ehren. Da letztere Bedeutung auch sonst vorkommt, wie Shi-king III, 3, IV, 2, so dürfte sie vielleicht vorzuziehen sein. — Da die Familienmitglieder (wegen der Rückkehr des 君子, nach C.) zahlreich erscheinen, so muß das Mahl viele Gänge haben.

83. 穱 Weizen, der nach der Reisernte auf den Reisfeldern gesät wird, dann: jung, frühreif. C. bemerkt dazu: 稻處種麥而擇取其先熟者也 „der auf den Reisfeldern gebaute Weizen, aus dem man den zuerst gereiften ausgelesen hat“. 挐 nach d. Komm. = 糅 „vermischt“. Das Huang-liang übertrifft nach den Komm. an Wohlgeschmack alle andern Getreidearten und heißt auch „Bambuswurzelgelbes“. Es scheint den Chinesen heute nicht mehr bekannt zu sein.

84. Die Komm. erklären zwar 大苦 als Bohnen (der Ausdruck 豉 „Trommel“ ist ein Druckfehler für 豆); indes legt die Aufzählung der fünf Geschmacksarten, die durch dieses Subjekt gestört würde, die Vermutung nahe, daß 大 für sich steht und vielleicht mit 行 zu verbinden ist, also etwa „in großer Menge, stark sind . . . vertreten“.

和酸若苦陳吳羹些
胹鼈炮羔有柘漿些

86. Saueres und Bitteres [richtig] vermischend bereitet man die Suppe von Wu.

87. Zu weichgekochter Schildkröte und in der Haut gekochtem Lamm gibt es Brühe von Zuckerrohr,

鵠酸臛凫煎鴻鶴些
露雞臛蠵厲而不爽些

88. [Dann] sauere Schneeganssuppe und Wildentensuppe, gebratenen Wildschwan und Kranich.

89. Das wilde Geflügel und die Suppe von der Schildkröte ist stark, aber nicht verdorben.

粔籹蜜餌有餦餭些
瑤漿蹇勺實羽觴些

90. Mehlreiskuchen und Honigkuchen [sind da, auch] gibt's süßes Brot.

91. Mit der jadefarbnen Brühe mit Honigzusatz füllt man den Flügelbecher.

---

85. 芳 eig. eine duftende Pflanze. C. führt eine Erklärung an, nach der das tu-jo 杜若 beim Braten dem Fleisch hinzugefügt wurde, um den Hautgout zu nehmen (去腥) und es wohlriechend zu machen. — Statt 若 hat eine Lesart 弱 „weich", (weichgebraten).

86. Nach W. bereitete man in Wu die Suppen in der Weise, daß man Süßes mit Sauerem mischte, was einen bitteren Geschmack gab. Die andern Kommentare sagen davon nichts, sondern erklären wie oben. Es besteht somit keine Veranlassung, der Ansicht W.s beizutreten, zumal sie einen ganz andern Sinn in den Text bringen würde. — Die Bewohner von Wu waren nach den von W. angeführten Zitaten wegen ihrer Geschicklichkeit in der Suppenzubereitung berühmt.

87. 柘, var lect. 蔗, was dasselbe bedeutet, wie auch 藷蔗, wodurch W. und C. 柘 erklären.

88. Die Lesart 鸛 Storch ist wohl abzulehnen, da der Storch für giftig gehalten und nicht gegessen wurde. 臛 eine dünne Fleischsuppe.

89. 露雞 „Tauvögel", wilde Vögel, die keine Nester bauen, sondern im Tau, d. h. im Gras nisten. 臛 eine Brühe ohne Zutaten. 蠵 eine große Schildkröte, nach andern ein mit geschlitzter Leber gebratener Fisch. — 爽 soll nach den Komm. ein Dialektwort von Ts'u für eine verdorbene Suppe sein. C. verweist auf Lao-tze, bei dem es in c. 12 heißt: 五味令人口爽 die fünf Geschmacksarten machen des Menschen Geschmack verdorben.

挫糟凍飲酎清涼些
華酌既陳有瓊漿些

92. Man hat den Satz entfernt und das Getränk gekühlt, so ist der (neue) Wein klar und kalt.

93. Der herrliche Trank steht bereit; das ist ein Getränk wie aus Edelstein.

歸反故室敬而無妨些
肴羞未通女樂羅些

94. Komm zurück! kehre um ins alte Haus, da wirst du geehrt und nicht gefährdet!

95. Noch ehe Zukost und Nachspeise aufgetragen sind, stellen sich die Sängerinnen [schon] in Reihen auf.

---

91. 瑤漿 ist nach W. eine jadefarbne Flüssigkeit, die zum Mundausspülen diente. Vielleicht ist die graue geschmacklose Flüssigkeit (檳榔水 Betelwasser) gemeint, mit der man sich noch jetzt in China nach dem Essen den Mund umspült, um den Geschmack der Speisen zu vertreiben. W.s Lesart 蜜 für 羃 wird von C. abgelehnt, doch ist es nur eine jüngere Form desselben Zeichens. Er setzt 羃 unter Verweis auf 禮經 = 冪, womit es paläographisch nicht das Geringste zu tun hat und erklärt es also als Deckel aus Leinen und 勺 als Löffel, den ganzen Vers: man hebt den Deckel und füllt mit dem Löffel den Vogelbecher. Die Erklärung W.s indes hält sich mehr an die Grundbedeutung der Worte, wenigstens des 羃, ist ungezwungener und schließt sich also besser der Verseinteilung an. 羽觴 ist nach W. ein mit Eisvogelfedern ornamentierter Becher, nach C. ein Becher in Gestalt eines Vogels mit Kopf, Schweif und Flügeln.

92. W. bemerkt dazu, 酎 sei ein klarer Wein (醇酒), der im Sommer hergestellt und auf Eis gekühlt werde.

93. Die Wu-ch'en erklären 華酌 durch „Blumen in den Wein legen" (置華於酒中). Doch ist 華酌 „der blumige, herrliche Trank" eine stehende Redensart. 瓊漿 wird von neueren Erklärern auch als „Korallenwein", d. h. Rotwein aufgefaßt (?).

94. W. hat hinter 歸 noch 來; eine andre Lesart setzt 歸來 doppelt.

95. 肴 und 羞 wurden offenbar als Dessert serviert, da ja das Mahl, wie aus der Mundumspülung (V. 91) hervorgeht, schon zu Ende ist. 肴 ist ein besonders im Shi-king häufiger und in verschiedenen Bedeutungen gebrauchter Ausdruck; Shi II, 4, VIII, 12 u. öfters scheint es „Zukost zum Wein" bedeuten zu sollen, I, 9, III, 1 wird es von Pfirsichen gebraucht, II, 7, VI, 1 erscheint es als Sauce, III, 2, II, 2 als Fleisch, II, 6, V, 6 in allgemeiner Bedeutung. Hier erklären es Hung Hing-tsu und C. als Essigkonserven, W. als Fischfleisch (魚肉爲肴).

陳欵鍾按鼓造新歌些
涉江采菱發揚荷些

96. Sie schlagen die Glocke, sie rühren die Trommel, sie tragen [ganz] neue Lieder vor.

97. „Über den Kiang gehen“, „die Wasserkastanien sammeln“, sie stimmen an „den Lotos pflücken“.

美人既醉朱顏酡些
娭光眇視目曾波些

98. Sind die Schönen berauscht, so wird ihre rosige Farbe weinrötlich.

99. Im Spiele glänzen [ihre Leiber] und von der Seite blicken sie, ihre Augen [blitzen auf] wie Wellenkämme.

被文服纖麗而不奇些
叫髮曼鬋豔陸離些

100. Sie tragen gemusterte Seidengewänder, sie sind in Gaze gekleidet, schön und [etwa] nicht eigenartig?

101. Ihr langes Haar, ihr glattes Schläfenhaar ist schön, [aber] verworren.

---

96. 造 „machen“, nach W. machen sie neue Lieder, die von allen andern verschieden sind. Da in V. 97 aber die Namen bekannter Gesänge genannt sind, so läge hier ein Widerspruch vor. Vielleicht sind aber weitere Stücke gemeint und nicht die in V. 97 erwähnten.

97. Die drei Lieder, die nach C. Liedertexte v. Ts'u sind, scheinen, nach den Titeln zu schließen, typische Frauen- und z. T. sogar Arbeitslieder zu sein. Das Motiv „über den Fluß gehen“ ist charakteristisch für einen großen Teil der von Granet zuerst erkannten Verlobungslieder im Shi-king (vgl. Granet, Coutumes matrimoniales de la Chine antique (T'oung-pao, 2. Serie, vol. XIII, Nr. 4). — Als Pflücklied (wohl Frauenlied) kommt es Ku-shi-ts'üan 4, 7^{b} vor. Übrigens ist 涉江 auch der Titel eines der „Neun Gesänge“ K'üh Yüans, doch liegt hier kaum eine Anspielung vor. Kastanien sammeln war seit der Urzeit in China Arbeit der Frau (vgl. Conrady, China S. 499), und vielleicht gehört auch die letztgenannte Tätigkeit in deren Gebiet. Statt 荷 hat eine Lesart 阿 „Hügel, Uferbank“ also vielleicht „ans Ufer steigen“.

99. W. erklärt 波 durch 水波 Wellenkämme und 重華 gefüllte Blumen — mit denen schöne Augen von chinesischen Dichtern gern verglichen werden.

100. Nach den Komm. ist 文 eine weiche Seide mit Verzierungen, 纖 eine gazeartige Seide. 不奇 wird von den Komm. unter Hinweis auf 不顯 = 顯 des Shi-king = 奇 erklärt, also fragend aufgefaßt. Vgl. über derartige Fragesätze die demnächst erscheinende Abhandlung Conradys „Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton“.

二八齊容起鄭舞些
衽若交竿撫案下些

102. Die zweimal acht beginnen in gleicher Erscheinung einen Tanz von Ch'eng.

103. Die Aufschläge gleichen gekreuzten Bambusstäben; sie schlagen den Takt und schreiten langsam.

竽瑟狂會揳鳴鼓些
宮庭震驚發激楚些

104. Die Bambusflöte, die Laute klingen wild durcheinander, man schlägt die tönende Trommel.

105. [Alle in] Palast und Hallen beben und zittern: da man stimmt das Kih-Ts'u an.

吳歈蔡謳奏大呂些
士女雜坐亂而不分些

106. [Man singt] das Yü von Wu, das Ou von Ts'ai und spielt die klassische Musik.

107. Herren und Damen sitzen durcheinander, ganz unordentlich und ohne Trennung.

---

101. Die Phrase 陸離 findet sich auch im Li-sao. Sollte sie dem Dialekt von Ts'u eigentümlich sein?

102. W. erklärt 齊 durch 同 gleich. Gemeint ist, daß die Tänzerinnen gleichmäßig gekleidet und geschmückt auftreten, also die gleiche Erscheinung bieten. 舞 ist ein von Gesang begleiteter Tanz. Die Lieder von Ch'eng und auch die Tänze galten als höchst lasziv und verwerflich, Konfuzius verdammt sie in schärfster Weise (Lun-yü XV, 10, 6; XVII, 18; Li-ki, Yo-chi (SBE 28, 94; 116—119). Nach Hung Hing-tsu wurden sie von Mädchen aus Ch'eng vorgeführt, die dafür berühmt gewesen zu sein scheinen.

103. Die Lesart 竽 statt 竽 scheint ein bloßer Druckfehler zu sein, da sie von den Kommentaren nicht genannt wird. Statt 案 hat eine Lesart 抵 „stoßen". — Die Komm. erklären den ersten Halbvers: „Die Tänzerinnen drehen sich (rund), die Kleideraufschläge kreuzen sich miteinander wie Bambusstäbe" und 撫案下 durch „mit den Händen schlagen sie den Takt und schreiten langsam". Die Übersetzung schließt sich dem an.

105. 激楚 ist nach den Komm. der Name eines mit vollem Orchester gespielten Tanzliedes von Ts'u. Die Wu-ch'en erklären es als ein schnelles Tanzlied, das so rasch wie der Wind gehe. Nach einer andern Erklärung soll es eine schnelle aber traurige Weise, wie das Heulen des Sturmes, sein.

106. 歈 und 謳 könnten (wenigstens nach Angabe des Tze-tien) Namen von Liedern sein. W. weist mit Recht die Behauptung zurück, daß der Name Yü von den Liedern der Leute am Yü-Flusse herrühre, die Kaiser

放陳組纓班其相紛些
鄭衛妖玩來雜陳些

108. Sie lösen die Hutbänder und öffnen die Siegelschnüre und mischen sich bunt durcheinander.

109. Die gefälligen Schönen von Ch'eng und Wei kommen und mischen sich darunter.

激楚之結獨秀先些
蔆蔽象棊有六簙些

110. Iu den Haartrachten für das Kih-Ts'u sind sie einzig hervorragend und treten [daher?] vor.

111. Das Brettspiel mit den Bambusstäben hat sechs Steine.

Han-Kao-tsu gesammelt hat. 大呂 ist eine Note der klassischen Musik (vgl. Chou-li 6, 21; W. führt noch eine andre Stelle des Chou-li an, doch liegt hier wohl keine Anspielung auf dieses vor). W. scheint es so aufzufassen, als ob der Name der Note für „klassische Musik" schlechthin, also als pars pro toto stehe. — Die Lesart 秦 statt 奏 „die klassische Musik von Ts'in" wird von C. abgelehnt. Sie ist wohl schon deshalb unhaltbar, weil das Verbum dann fehlen würde.

107. Vielleicht läßt sich aus dieser Strophe entnehmen, daß die Trennung der Geschlechter damals in Südchina noch nicht streng durchgeführt war, ähnlich wie es das Shi-king für die ältere Zeit bezeugt. Vielleicht zeigt sie aber auch nur, daß die alten Sitten schon abgekommen waren, und soll bloß die Zügellosigkeit des Gelages hervorheben, wie W. es auffaßt. Die politische Erklärung sieht denn auch einen ganz besondern Hieb auf die Verkommenheit des Fürstenhofes darin.

108. 放陳敥組纓 wohl Verschränkung, vgl. oben V. 66 u. a.

110. 激楚之結 sind nach C. die Frisuren, die zu dem Tanzlied Kih-Ts'u getragen werden.

111. Es handelt sich hier wohl um das 雙陸 Shuang-lu genannte Spiel, das Himly (Die Abteilung der Spiele im „Spiegel der Mandschu-Sprache", T'oung-pao Serie I, vol. VI—X, Sonderabzug S. 71 ff.) beschreibt. 蔆蔽 sind nach C. Bambusstäbe, nach W. (der beide Zeichen mit R. 140 schreibt) Jadestäbe. doch scheint das Zeichen für C. zu sprechen. 象棊 sind Figuren bzw. Brettsteine aus Elfenbein, daher: Brettspiel. Die Kommentare zitieren das Shuoh-wen, nach dem dieses Brettspiel mit 6 Stäbchen und 12 Steinen gespielt wird; den Lieh-tze und seinen Kommentar, der den Namen Shuang-lu erwähnt, und eine Stelle aus dem Po-king des Tao Hung, die Himly a. a. O. S. 95 anführt, endlich „ein altes Spielbuch", in dem es heißt: „Des Spieles Weise ist: Zwei Personen sitzen vor dem Brett einander gegenüber. Das Brett ist durch 12 Linien geteilt, 2 Linien in der Mitte nennt man ‚das Wasser'. Man gebraucht 12 Steine, 6 weiße und 9 schwarze, und 2 Fische, sie werden auf das ‚Wasser' gestellt. Die ge-

分曹並進遒相迫些
成梟而牟呼五白些

112. Mit geteilten Paaren rücken sie gemeinsam vor und dringen aufeinander ein.

113. Bringst du die „Eule“ fertig, dann gewinnst du, ruf „fünf Weiße“.

晉制犀比費白日些
鏗鍾搖虡揳梓瑟些

114. Mit dem in Tsin geschaffenen rhinozeroshorngeschmückten Spiel verschwendet man einen hellen Tag.

115. Man schlägt die Glocke, daß der Rahmen zittert; man spielt die Laute aus Linderaholz.

---

worfenen Würfel macht man aus Kiung (瓊, nach Himly S. 95 roter Nierenstein), man macht sie einen Zoll und $^3/_{10}$ breit und einen Zoll und $^5/_{10}$ lang, ihr Ende spitz. Die 4 Seiten schneidet man zu Augen ein, die nennt man auch Zähne. Die beiden Spieler werfen abwechselnd und ziehen die Steine; wenn ein Stein seinen [bestimmten] Ort erreicht, wird er umgedreht und das heißt ‚tapfer‘. Wenn ein Stein ins Wasser eintritt, frißt er einen Fisch, das nennt man auch ‚einen Fisch fangen‘. Jedesmal wenn er einen Fisch fängt, bekommt der Betreffende zwei Spielmarken. Wenn man einen Fisch umdreht, bekommt man ebenfalls zwei Spielmarken.“ Leider fehlt in dieser Beschreibung gerade das Wesentlichste, nämlich die Regel, nach der die Steine gezogen wurden, so daß der Gang des Spieles dadurch nicht viel klarer wird.

112. „Mit geteilten Paaren“ wird als ein vom Bogenschießen entlehnter Ausdruck erklärt. Vgl. u. a. Ngi-li 8, 3ª; Shi-king II, 7, VI, 1; wohl auch II, 3, V, 5.

113. 梟 (die Lesart 兌 Ente wird von den Komm. abgelehnt) wird teils als ein Wurf oder Zug im Spiele, teils als Name einer Figur angesehen. Nach Tschepe, Histoire du royaume de Tch'ou (Var. Sinol. Nr. 22) S. 343 Anm. 2 soll 梟 die dem König entsprechende Figur des Spieles gewesen sein; sie wurde der Grausame, Besieger, genannt; denn die Eule gilt in China als besonders grausamer Vogel, weil sie nach der Sage ihre eigne Mutter frißt. Tschepe nennt keine Quelle für seine Angaben. — Die fünf Weißen (jeder Würfel mit der Seite 白 nach oben, s. Himly a. a. O. S. 95) waren der beste Wurf, darum ruft man dies beim Werfen, um das Glück herbeizurufen.

114. W. erklärt 費白日 „schimmert wie die Sonne“, was aber dem Sprachgebrauch widerstreitet.

115. 梓 der Tze-muh (Lindera), aus dessen Holz Lauten gefertigt zu werden pflegten, vgl. Shi-king I, 4, VI, 1.

117. Zum ersten Halbvers vgl. V. 65. — 華鐙 sind nach W. die mit Tier- und Vogelfiguren verzierten Leuchter.

娛酒不廢沈日夜些
蘭膏明燭華鐙錯些

116. Man erfreut sich am Wein ohn' Unterlaß, schwelgt [darin] Tag und Nacht.

117. Die leuchtenden Kerzen aus orchideenduftendem Talg, die verzierten Leuchter glänzen poliert.

結撰至思蘭芳假些
人有所極同心賦些

118. Man schreibt in gebundner Rede die tiefsten Gedanken, [wie] Lotosduft erhaben.

119. Wenn die Menschen zum Äußersten kommen, einigen Herzens singen sie dann.

酌飲盡歡樂先故些
魂兮歸來反故居些

120. Man schenkt ein, man trinkt, man beendet die Freude, so gefällt man den Vorfahren und Alten.

121. O Seele, kehre zurück! wende dich wieder zum alten Heim!

---

118. Noch heute ist es chinesische Sitte, bei festlichen Gelegenheiten in der Improvisation von Gedichten zu wetteifern. Vorstehende Übersetzung schließt sich an C.s Deutung an, der 假 durch 大 erklärt. W. dagegen erklärt es unter Hinweis auf das Shu durch 至 „kommen" und 蘭芳 als „ehrwürdige Männer", er scheint anzunehmen, daß man beim Dichten der Ehrwürdigen gedenkt und daß diese selbst erscheinen. Ebenso fassen es die Wu-ch'en auf, doch scheinen diese Deutungen allzu erkünstelt, um annehmbar zu sein. Auch reimt 假 (in der Bedtg. 至, alt kik) nicht auf 賦 (oder doch nur mit Hilfe der gewaltsamen Reimklitterung, die auch explosiven Auslaut auf vokalischen reimen läßt, wie im Shi 假 auf 入), obwohl es in dieselbe Reimklasse (5) gehört.

119. So nach C. Auch W. erklärt, daß man einigen Herzens von Treu und Glauben, vom Tao und der Tugend singt. Die Wu-ch'en dagegen beziehen es wieder auf die „Ehrwürdigen". — Eine moderne Deutung, die 同心賦 als „Liebesgedichte (schreiben)" auffaßt, verträgt sich wohl nicht mit dem Sprachgebrauch. Auch nicht Shi I, 3, X, 1, wo es von dem wünschenswerten Einvernehmen zwischen Mann und Frau gebraucht, aber nur in Gegensatz zu 怒 gestellt wird. Es heißt wohl immer: desselben, d. h. einigen, einträchtigen Herzens oder Sinnes. Vgl. auch Shu IV, 8 (1), 9.

120. Ausnahmsweise ist hier von C.s und W.s, also der hergebrachten Lesart 酎 abweichend die Lesart 酌 in den Text aufgenommen worden. 酎 würde „neuer Wein" bedeuten, also etwa „mit einem Trunk neuen Weines beendet man die Freude". 先故 erklärt W. wie oben, C. mit Hinweis auf 舊聿 die alten Dinge (?).

亂曰
歲發春兮汩吾南征
菉蘋齊葉兮白芷生

Der Abgesang sagt:

122. „Es nahte sich das Jahr, es begann der Frühling, er beschleunigte meine Reise nach dem Süden.

123. Das Gras, das Wassergras trieben gleiche Blätter, die weißen Knospen sproßten hervor.

路貫廬江兮左長薄
倚沼畦瀛兮遂望博

124. Der Weg führte quer über den Lu-kiang, zur Linken blieb Ch'ang-poh.

125. Ich stand bei des Teiches geteiltem Meer, von ferne überschaute ich die weite leere Fläche.

---

122. Die Beschwörung der Wu Yang endet hier. Wie üblich, beginnt der Abgesang, der K'üh Yüan in den Mund gelegt wird (V. 122—125) mit den Worten 倉 曰 „der Abgesang sagt". Der Wen-süan-Text hat seltsamerweise in Str. 122 und 123 das 些 noch beibehalten. W. erklärt die folgenden Strophen symbolisch, doch ist sein Symbolismus sehr unklar und seine Vergleiche hinken teilweise stark. Moderne chinesische Gelehrte lehnen daher großenteils diesen Symbolismus ab und sehen im Folgenden lediglich einfache Schilderungen. V. 122 soll nach W. bedeuten, daß alles im Frühling fröhlich sei, nur Yüan selbst voll Trauer, da er allein gen Süden ziehen mußte. — V. 122 und die folgenden Verse scheinen Anspielungen auf Worte K'üh Yüans zu enthalten. Der Ausdruck 南征 steht Ts'u-tz'e (Li-sao) 1, 7ª, daselbst 4, 9ª heißt es: 汩 徂 南 土 und 4, 11ᵇ: 開 春 發 歲 兮. — Die Kommentatoren haben diese Anspielungen anscheinend nicht bemerkt.

123. W. erklärt, daß Yüan, als er rings die blühenden Pflanzen erblickte, traurig ward, so etwa wie das Shi-king sagt: „Vordem, da wir hinausmarschiert, da neigten sich die schlanken Weiden." (Shi II, 1, VII, 6, nach V. v. Strauß.)

124. Der Lu-kiang ist nach Hung Hing-tsu, der auf das Ts'ien-Han-shu verweist, ein Nebenfluß des Yang-tze. Nach den andern Kommentatoren ist Lu-kiang das Gebiet von Ch'ang-poh, dem heutigen Ch'ang-pei, gegenüber Nanking.

125. Dieser Vers ist sehr unklar. W. scheint ihn aufzufassen: Ich vertraute mich dem See an (begab mich auf den See), seine Mitte erweiterte sich zum Meer. 畦 soll nach W. ein Ts'u-Wort für die Mitte eines Sees sein. Die Wu-ch'en erklären 倚 durch 立, und C. scheint es ebenfalls so aufzufassen und in dem Satz den Sinn zu finden: Ich scheine an einem Teich zu stehen, aber er erweitert sich zum Meer. Eine neuere Erklärung

青驪結駟兮齊千乘
懸火延起兮玄顔烝

126. Dunkle [Rosse] und Rappen sind zum Viergespann geschirrt, gleich [gerüstet] sind die tausend Gespanne.

127. Die hängenden Flammen lodern empor, des dunkeln [Himmels] Antlitz ist rauchgeschwärzt.

步及驟處兮誘騁先
抑鶩若通兮引車右還

128. Die Fußgänger erreichen den Standort der Reiter; sie führen und reiten vorn.

129. Sie halten an den schnellen Ritt, führen die Jagd angemessen durch, lenken die Wagen rechts herum.

---

faßt indes 畦 in seiner Grundbedeutung: Feld von 50 Morgen; daher feldartig (durch Wasserläufe) geteilt, und hier 畦瀛 feldartig, schachbrettartig geteiltes Meer. Dieser Ausdruck ließe sich recht gut auf den Tung-ting-See beziehen, der sich nach Richthofen im Sommer in ein Netz von einzelnen Wasserläufen verwandelt.

126. Wie die Kommentare angeben, beginnt bei diesem Verse wieder der Totenruf der Wu Yang.

127. Es handelt sich hier um eine nächtliche Jagd. 懸火 sind Fackeln, vgl. Shi-ki 28, 4^b, 5^b. Im Tso-chuan (Ch. Cl. V, 50) bei Lieh-tze u. a. ist öfters von Jagden die Rede, bei denen durch Abbrennen der Büsche das Wild aufgescheucht wurde, indes scheint es sich hier, nach dem Ausdruck „hängende Flammen“ zu schließen, nicht um eine solche zu handeln. 烝 erklärt W. durch 黑色 schwarze Farbe, C. durch 赤色 rote Farbe, doch scheint es sich bei der zweiten Erklärung um einen Druckfehler zu handeln, um so eher, als C. hier sonst wörtlich mit W. übereinstimmt (resp. W.s Komm. übernommen hat). Jedenfalls kommt die Erklärung W.s der Grundbedeutung von 烝 näher.

128. Die Übersetzung schließt sich an C.s Erklärung an, nach der die Fußgänger den Standort der Reiter erreichen und dann mit diesen der Jagdgesellschaft voraneilen. W. erklärt, daß es bei den Jagden Fußgänger, Reiter und Stehende (Treiber?) gäbe, die sich verteilten, um die Tiere zu umzingeln, während die Reiter die Führung vor dem Herrn übernähmen.

129. Nach W. führt man die Wagen rechts herum, um den Tieren den Weg abzuschneiden, nach C., um sie in die linke Seite zu schießen. Es ist nicht recht klar, wie man sich eine solche Jagd vorstellen soll.

130. Dieser See wird in der alten Literatur häufig erwähnt; aber fast stets 雲夢 Yün-meng genannt, so schon Shu-king III, 1, I, 50. Die heutige Lesung, die 雲 und 夢 trennt, ist erst unter den T'ang eingeführt worden (vgl. Chavannes MH I, S. 122, Anm. 2). Der vorliegende Vers könnte wohl eine Rechtfertigung der T'ang-Lesung abgeben, also den Meng zu einem

與王趨夢兮課後先
王親發兮憚青兕

130. Mit dem König eilst du zum Meng, treibe die an, die vor und hinter dir sind.

131. Der Herrscher selber schießt und schreckt das dunkle Nashorn.

朱明承夜兮時不可淹
皐蘭被徑兮斯路漸

132. Die rote Helle löst ab die Nacht, die Zeit ist nicht aufzuhalten!

133. Die Sumpforchidee überwuchert die Pfade, und so werden die Wege überschwemmt.

湛湛江水兮上有楓
目極千里兮傷春心
魂兮歸來哀江南

134. Tief anzuschauen ist des Kiang Wasser, darüber erheben sich die Ahornbäume.

---

besondern See stempeln, wenn sie nicht etwa nur eine Verkürzung ist. S. auch Tschepe, Histoire du royaume de Tch'ou (Var. Sinol. Nr. 22), S. 336. — W. erklärt unter Hervorziehung einer mißverstandenen Tso-chuan-Stelle 夢 für ein Ts'u-Wort, das die Mitte eines Sees bezeichne, also dasselbe, was nach ihm in V. 125 瀛 bedeuten soll.

131. C. erklärt 中之而憚走也 „er trifft es und erschreckt flieht es". Die Erwähnung des Nashorns zeigt, daß dieses Tier damals noch in Südchina zum Jagdwild gehörte — wenn es sich nicht etwa um eine bloße dichterische Übertreibung handelt, vielleicht eher um eine Projektion früherer Zustände auf die damalige Zeit. Denn daß das Nashorn (oder der Dickhäuter, der so genannt wurde) während der Chou-Zeit noch in China vorkam, beweist wohl die oftmalige Erwähnung der Nashornhäute (für Lederkoller) als Produkt und Import von Ts'u. — W. erklärt den Vers symbolisch, er sieht darin eine Anspielung auf die Zeit, da Yüan noch mit dem König zur Nashornjagd ritt.

132. Nach W. enthält der Vers eine versteckte Mahnung an die Seele, ihre Rückkehr zu beeilen.

133. W. gibt auch zu diesem Vers eine unklare allegorische Deutung, er meint, wie die duftenden Sumpfpflanzen die Wege bedeckten und niemand sie pflückt, wie das Wasser sie dann überschwemmte, so daß niemand sie betreten kann, so lebe auch der Weise (d. h. wohl K'üh Yüan) lange auf Bergen und in Wildnissen und werde vom Fürsten nicht gebraucht. Daher gerate er (wer, ist nicht klar, doch wohl der Weise, also K'üh) ins Unglück.

134. Die Bedeutung des Verses ist nach W., daß der Ahorn am Wasser steht und gedeiht, Yüan aber fern der Gnade des Königs weilt und so im Unglück vergehen muß.

135. Die Augen schweifen tausend Meilen weit, das bekümmert das empfindsame Herz.

136. O Seele, kehre zurück! traurig ist's zu Kiang-nan!

---

135. W. bemerkt dazu, im Frühling, wenn die Seen seicht und die Gewächse klein sind, könne man tausend Meilen weit sehen, das führe zu traurigen Gedanken und bekümmre das Herz. — Daher wird 春心 „Frühlingsherz" wohl am besten mit „empfindsames Herz" wiedergegeben; dafür spricht auch die Lesart 心悲 „macht das Herz traurig", die aber nicht reimt und daher unannehmbar ist. Eine Parallele zu 春心 bildet das Schriftzeichen 愁 „Herbstherz", traurig. — Statt 傷 hat eine Lesart 蕩 bewegen, rühren.

136. Kiang-nan hieß die Gegend südlich vom Yang-tze, wohin K'üh Yüan verbannt worden war. — 哀江南 ist der Titel eines nach Hung Hing-tsu im Anschluß an diese Stelle entstandenen Gedichtes des Yü Sin aus dem 6. Jhdt. n. Chr. — Die letzten Verse zeigen schon deutlich jene Sentimentalität, die bereits in einzelnen Liedern des Shi-king zum Vorschein kommt und seit der Han-Zeit mit der chinesischen Lyrik untrennbar verbunden ist.

VITA.

Geboren bin ich, August Eduard (Agostino Edoardo) Erkes am 23. Juli 1891 zu Genua als Sohn des Kaufmanns und Schriftstellers Heinrich Erkes und seiner Gattin Mary geb. Haag. Ich bin Protestant. Zuerst erhielt ich Privatunterricht, besuchte dann von 1901 bis 1910 das Gymnasium an der Apostelkirche zu Cöln, bestand dort das Abiturientenexamen und studierte darauf zwei Semester lang an der Universität Bonn; zuerst Geologie und Geographie, dann Geschichte und Germanistik; ich besuchte die Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren v. Bezold, Bülbring, † Franck, Litzmann, Pohlig, Schulte, Wentscher und † Wilmanns. Im Sommer 1910 beteiligte ich mich an einer geographischen Forschungsexpedition in die nördlichen und zentralen Gegenden Islands; über diese veröffentlichte ich gemeinsam mit meinem Vater die Abhandlung: Die Melrakkasljetta, Islands nördlichste Halbinsel (Mitteilungen des Vereins für Erdkunde in Dresden, Bd. II, Heft 3, Dresden 1911). Seit Ostern 1911 studierte ich an der Universität Leipzig Sinologie sowie allgemeine Linguistik, Kulturgeschichte und Völkerkunde. Ich beteiligte mich an den Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Brandenburg, Conrady, Doren, Lamprecht, Mogk, Schulz, Weule und Windisch. 1912 unternahm ich eine private Studienreise nach China und Japan. Nach meiner Rückkehr wurde ich an das Leipziger Museum für Völkerkunde berufen, dessen asiatische Abteilung ich seit dem 1. April 1913 zu verwalten habe.

All meinen verehrten Lehrern bin ich zu Dank verpflichtet. Ganz besonders aber muß ich Herrn Professor Conrady und Herrn Professor Weule für die gütige und liebevolle Fürsorge, die sie meinen Arbeiten und Plänen stets angedeihen ließen, hier nochmals meinen innigsten Dank aussprechen.